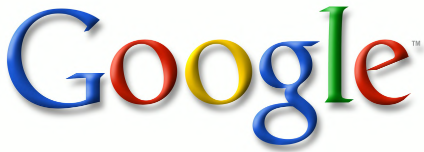
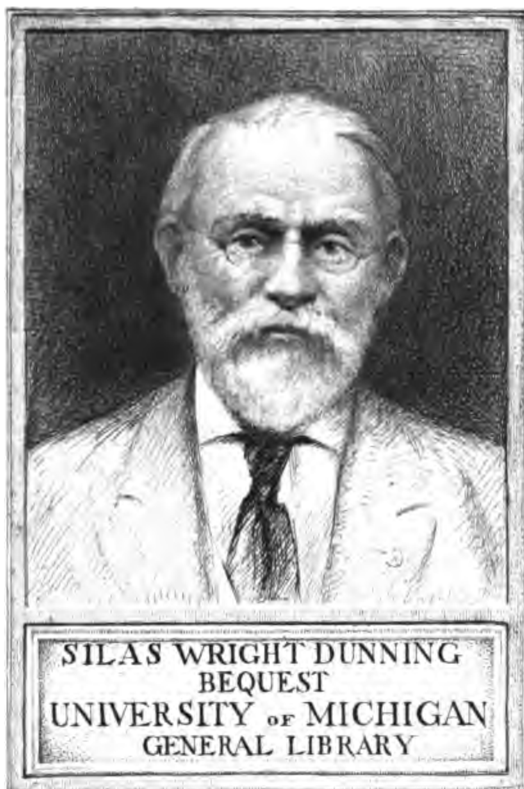
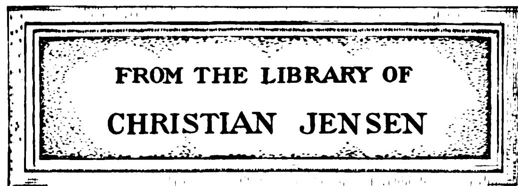
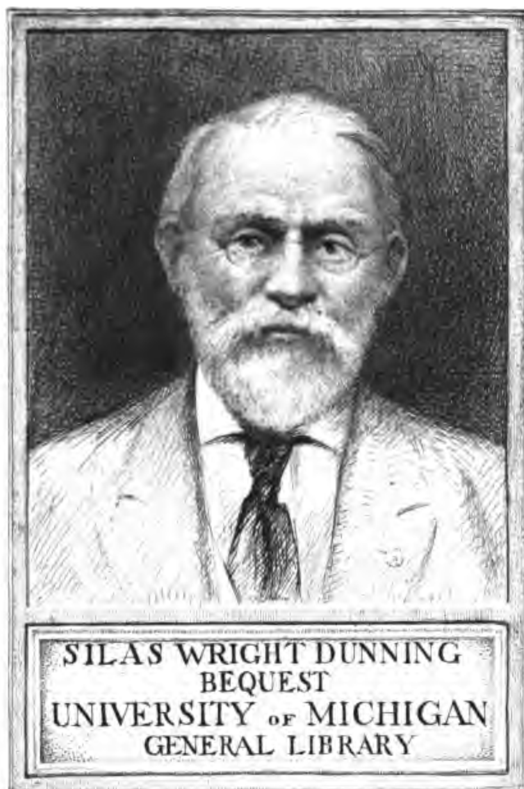
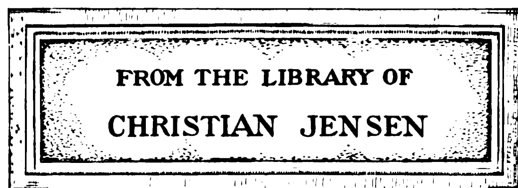









SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY


FROM THE LIBRARY OF
CHRISTIAN JENSEN

ET OMRIDS

AF

VANTROENS HISTORIE.

FOREDRAG

AF

H. G. SAABYE.

KJØBENHAVN.
ANDR. SCHOUS FORLAG.
1888.

ET OMRIDS

AF

VANTROENS HISTORIE.

FOREDRAG

AF

H. G. SAABYE.



KJØBENHAVN.

ANDR. SCHOUS FORLAG.

1888.

»Det, som man kan vide om Gud, er dem aabenbaret, thi Gud har aabenbaret dem det«, men »de forvendte Guds Sandhed til Løgn og tilbade og dyrkede Skabningen over Skaberen, som er højlovet i al Evighed. Amen.«

Rom. 1, 18. 25.

Kjøbenhavn. — I. Cohens Bogtrykkeri.

Forord.

Det første Udkast til dette Omrids af Vantroens Historie er to Foredrag, som jeg om dette Æmne i Vinteren 1886—87 holdt for en Kreds af mine Sognefolk. De forelægges her Offentligheden i meget udvidet Skikkelse, men Grundtankerne og Planen er den samme, kun at jeg har udeladt Omtalen af Vantroens konstante Former, som grunde i faste, psykologiske Aarsager, der høre den faldne Menneskenatur til som saadan, for udelukkende at holde mig til Tidsvantroen, hvis vexlende Former ere betingede af Tidsaandens stedse skiftende Strømninger, idet jeg ved Tidsaanden forstaar de ejendommelige og forskellige Individualisationer, hvori Verdensaanden fremtræder under sin Stræben efter at opbygge Verdensriget, d. v. s. det fra Gud affaldne og mod ham fjendtlige Menneskehedens Rige, i hvilket Udviklingen bevæger sig fra oven ned ad; thi »Humanitet uden Divinitet bliver Bestialitet«. Uden Gud bliver Mennesket fra »Engelen, som rider paa Dyret«, til Dyret, som træder Engelen i Støvet. Den moderne Naturalisme illustrerer dette med tilstrækkelig Tydelighed.

Hensigten med Udgivelsen af denne Bog er at orientere ved at samle og give Overblik, og skønt jeg er mig bevidst, at dette langt fra er lykkedes mig i lige Grad paa ethvert Punkt, haaber jeg dog, at Bogen, ogsaa som den her foreligger, vil kunne læses med Udbytte af Saadanne, som ere stemte for Tænkning over Menneskelivet med dets mange Gaader og vanskelige Spørgsmaal.

Selv er jeg kun en Lærende og staar for denne Bog i Gæld til Mange i Syd og i Nord, og ikke mindst i Nord; men Ingen skylder jeg i theologisk Henseende mere end H. Martensen, til hvem jeg føler mig knyttet med evig taknemmelig Kærlighed, for hvad jeg allerede har lært af ham og venter at skulle lære mere, naar jeg har bestaaet »det dunkle Æventyr, som Sjælen frygter og dog længes efter«; thi af ganske Hjærte tror jeg paa en fortsat Undervisning i det stille Aanderige, i hvilket vi indtræde, naar vi forlade denne Udvorteshedens og Legemlighedens Verden, hvor vi endnu kun se ved et Spejl, i en mørk Tale. Det evige Liv er Enhed af Visdom og Kærlighed, og jeg tror paa en bestandig Udvikling og Vækst af Visdoms- og Kærlighedslivet, saavist som det evige Liv er et Liv i Gud, og i ham er Livets og Lysets det uudtømmelige Væld; og saavist som Tiden ikke i enhver Henseende kan tænkes udelukket fra Evigheden, der kun lader sig forestille som Æonernes bestandigt rindende Strøm.

Evigt, som Gud selv, er hans Rige. Det var, før det gik ind i Kirkens timelige Skikkelse; det bliver, naar det paa den yderste Dag atter træder ud deraf og aabenbares som den forklarede Aandslegemlighedens Verden, Enheden af Aand og Natur, Ide og Virkelighed. I Guds Riges, i Kærligheds- og Sandhedsrigets Tempelkiste nedlægger jeg i dybeste Ydmyghed dette Skrift tilligemed min Bog om Sekterne som mine to literære Skærve.

Tilbedelse og Lovprisning være Ham, af hvem, ved hvem og til hvem alle Ting ere!

Flintinge i Sommeren 1888.

H. S.

Indhold.

Naar man fra Betragtningens Bjærg skuer ud over Historiens uhyre Vidder, enten man sér tilbage paa den lange Vej, som Slægten allerede har tilbagelagt, eller man betragter det uroligt bevægede Nutidsliv, da overvældes og forvirres man af de mangfoldige og forskellige Indtryk, man modtager. Hvad er Meningen med det Hele? spørger man; thi Mening maa der dog være deri; det kan ikke være, hvad det overfladisk betragtet sér ud til, et meningsløst Spil af blindtvirkende Kræfter. Naar vi i alt det Enkelte sé Visdom, Orden og Hensigt, hvorledes skulde da det Hele være uden Hensigt; naar vi i Naturen finde Love og i Naturlovene erkende et System af Visdomstanker, hvorefter Naturlivet har sit Forløb, kunne vi da tvivle om, at der ogsaa i Frihedens Verden, i Historien fuldbyrdes højere Love. Et falder umiddelbart i Øjnene, nemlig den historiske Udvikling og det historiske Fremskridt; men om Fremskridt kan der kun være Tale, naar Udviklingen bevæger sig hen imod et bestemt Maal. Formaalets Idé, det Teleologiske, er Menneskeaanden medfødt, og vi kunne kun sé Historien som en Række af Formaal, der ere ligesom de forskellige Stationer paa den historiske Udviklings

Vej, indtil Endemaalet bliver naaet; thi ét Formaal maa dog være det sidste og afsluttende, ligesom der maa være en første og absolut Aarsag til Alt. Som det forholder sig med den absolute Aarsag — hvorfra er Alt? — saaledes forholder det sig ogsaa med det absolute Formaal — hvortil er Alt? Vi kunne ikke demonstrere dem, men der er i vor Aand nedlagt en umiddelbar Vished om deres Realitet, der ikke ved nogen Sofistik lader sig bortræsonnere; og ligesaa taabeligt som det er at spørge om Aarsagen til det, som er Selvaarsag og Aarsag til Alt, ligesaa meningsløst er det at spørge om, hvad der ligger ud over Endemaalet; »man kunde med samme Ret spørge om, hvad der er højere end det Højeste.« Men naar vi da med Kant maa opfatte Tilværelsen som et »Formaalenes Rige«, og i Rækken af de historiske Formaal maa sætte ét som det Sidste og Højeste, hvilket er da dette? Hvorom er det, at til Syvende og Sidst baade Hverdags- og Verdenshistorien, alle Begivenheder baade i den Enkeltes og Slægtens Liv bevæge sig, og hvortil de alle staa i tjenende Forhold?

Medens Vantroen, som forsmaar det Lys, der fra den guddommelige Aabenbaring straaler ud over Verden, afviser dette Spørgsmaal eller famler efter Svaret paa det, saa finder en Kristen strax Svaret. Alle Begivenheder i mit Liv, siger han, sigte til dette Ene, at Guds Rige kan vinde Skikkelse i mig og jeg Borgerret og Barneret i det. Mit Liv er en Opdragelse til Guds Rige, og som med mig saaledes med Menneskeslægten. Dens Historie er en Opdragelse til Guds Rige, til et Personlighedens Rige, i hvilket det Gode helt igennem er bleven virkeliggjort, et Rige af Mennesker, der ere blevne delagtige i den

guddommelige Natur og genforenede med Gud, fra hvem de ved Synden ere blevne skilte, hvilken Forening kun lader sig fuldbyrde ved Midleren, Jesus Kristus. »Kun Guds Rige er til for sin egen Skyld, alt Andet er kun Middel og tjenende Redskab.« Her have vi det absolute Formaal.

Ikke ad den lige Vej men ad lange og slyngede Omveje, gennem stigende Modsætninger nærmer Slægten sig Maalet. Alt som Tiderne rinde, voxer Modsætningen mellem det Folk af bevægede og ilsomme Rejsende, der, efter Vinets skønne Billede, med ombundne Lænder og tændte Lamper syngende skrider gennem Natten og Ørknen, og de Mange, der med ynksom eller spottende Smil se efter den hellige Karavane og foretrække Ægypten for Kanaan. Disse Lande staa som de historiske Typer paa Verdens og Gudsriget, og Historiens Indhold er Kampen mellem disse to Riger, mellem Guds- og Verdensaandens Børn. Som det er i det enkelte Menneskes Liv, at der staar Aand eller Uaand, hellig eller verdslig Aand bagved hele hans Handlings- og Gerningsliv, saaledes forholder det sig ogsaa med Summen af samtlige menneskelige Handlinger eller Historien: Der staar Aand eller Uaand bagved alle verdenshistoriske Handlinger og Begivenheder, god eller ond Aand. Disse modsatte Aander ere ligesom de to usynlige Hænder, der sætte Brikkerne i Bevægelse paa Historiens store Tavlebræt eller, for at bruge et ædlere Billede, de ere ligesom to Feltherrer, der føre deres Hære frem paa Historiens store Kampplads. Der er noget Haltende i disse som i enhver Lignelse. Medens nemlig Brætspilleren har med viljesløse Redskaber at gøre, og forsaavidt ogsaa Felt-

herren, som hans Tropper paa Kamppladsen ikke have nogen egen Vilje, men i blind Lydighed skulle udføre hans Befalinger, saa have de to store Feltherrer, som her er Tale om, med frie Væsener at gøre, der selv skulle bestemme sig, og som kunne bestemme sig enten for eller imod. De, som bestemme sig for den gode Aand, oplade deres Hjærter for Guds og Kristi Aand, kalde vi Troende; de derimod, som oplade deres Hjærter for den kosmiske Aand, for Verdens- og Tidsaanden, og som, idet de forkaste Guds Autoritet, gøre Mennesketanken og Menneskeviljen til den absolute Autoritet, dem kalde vi Vantro, og saaledes indsé De nu, at Verdenshistorien i sit inderste Væsen er og skal forstaas som Kampen mellem Troen og Vantroen. Dette er ikke blot den kristne Opfatning, men en af det moderne Hedenskabs ypperste Repræsentanter, Digteren Goethe, vedkender sig den, idet han i et af sine Skrifter udtaler, at Kampen mellem Tro og Vantro er Historiens egentlige og dybeste Thema, og at i Sammenligning dermed er alt Andet kun af underordnet Betydning.

Jeg nævnede før som Noget, hvorom alle ere enige, at Menneskeslægten skrider fremad. Det historiske Fremskridt, der fuldbyrder sig gennem relative Tilbagegange, er endog en af Nutids Vantroens Yndlingstanker, og man lovpriser det 19de Aarhundrede som Fremskridtsaarhundredet i prægnant Forstand. Vi Kristne skulle ikke være med til at forgude Tiden, men vi skulle heller ikke paa pietistisk Vis over Lignelsen om den kostelige Perle glemme Lignelsen om Surdejgen og Melet, som om Melet, det Verdslige, ikke havde anden Bestemmelse end at kastes bort. Skønt middelalderlig Askese, Puritanisme og Pietisme historisk

ere tilbagelagte Standpunkter, saa gør den Betragtning af Menneskelivet, af Forholdet mellem det Religiøse og det Verdslige, som karakteriserer dem, sig dog stedse paany gældende. Hvo har ikke i Livet mødt den overspændte Fromhed, der stiller sig ligegyldig, stundom endog fjendtlig overfor Tidens Fremskridt i Videnskab, Kunst og verdslig Dannelse; ligegyldig eller fjendtlig overfor Tidens politiske Frihedsbevægelse, som var denne i enhver Henseende af det Onde; ligegyldig overfor de Sejre, som Menneskene ved deres Snille have vundet over Naturen, som var alt dette Ting, Kristne ikke skulle ændse og agte. Dette beror paa en fuldstændig Misforstaaelse af Kristendommen, hvis Løsen ikke er Verdensforsagelse men Verdensbeherskelse. Kristus er den Konge, hvem al Magt er given i Himlen og paa Jorden, og intet Menneskeligt er ham ligegyldigt, alt Menneskeligt er ham dyrebart, og vil han lægge under sin Kongestav; der er kun Et, som han hader og vil, at vi skulle forsage, det er Synden. Som intet Kristeligt, skal heller intet Menneskeligt være os ligegyldigt, heller ikke Tiden skal være det, hverken dens Fremskridt eller dens Tilbageskridt, dens Triumfer og Jubel eller dens Trængsler og Fødselssmerter. Vi skulle betænke, at Nutiden er svanger med Fremtiden, at enhver Tid føder noget Nyt, og er dette Nye godt, skulle vi være Fødselshjælpere, og er det ondt, avlet ikke af Forsynets Aand, men af himmelstormende Titaners eller fule Jætters Uaand i utugtig Omgang med den Kvinde, Tiden, da skulle vi bestræbe os for at Utysket ikke skal voxe op og blive en Magt i Samfundet. Vi skulle betænke, at hvor fortræffelig en Ting Videnskab og Kunst, Oplysning og Dannelse end i sig selv er, det laaner

dog altsammen sin Værdi af den Aand, i hvis Tjeneste det staar. Og efterdi det kan stille sig enten i den gode eller den onde Aands Tjeneste, saa indses det, at det historiske Fremskridt er dobbelt, at hvad der udvikler sig i stigende Potenser, er Modsætningen mellem Guds Rige og Verdensriget, mellem Kristus og Antikristen, mellem Tro og Vantro. Begge vinde efterhaanden i Magt og Midler, saa det er lige urigtigt at sige, at Tiderne blive værre, eller at sige, at de blive bedre, thi Sandheden er, at de blive baade værre og bedre. Knuden i det store Drama, som hedder Verdenshistorien, strammes mere og mere, efterhaanden som Løsningen nærmer sig.

Man har i Fysiken paavist en Naturanalogi til den Dobbelthed i det historiske Fremskridt, som jeg taler om. Der gives et elektrisk Apparat, som kaldes den galvaniske Søjle; jo mere Kraften forøges i den ene Ende af Søjlen, desto mere forøges den ogsaa i den anden. Den ene kalder man den positive Pol, den anden den negative, og naar man bringer de to Poler i Forbindelse med hinanden, frembryder en Gnist ledsaget af en Lyd; det er Lynet med sin Torden. Nuvel, de to Poler i Frihedens Verden er Troen og Vantroen; den første er den positive, den sidste den negative Pol, og begge tiltage i Kraft efter samme Forhold. Og naar de nærmes og berøre hinanden, da følge elektriske Udladninger, historiske Lyn og Tordener, der med kortere eller længere Mellemrum gentage sig, men saaledes, at Udbrudene voxe i Styrke med Tiderne. I den antikristelige Tid kommer den negative, i det tusindaarige Rige det positive Princip til sin højeste Aabenbaring og Udfoldelse. Saa endnu en vældig Kamp mellem dem, og det store Drama er tilende.

Historien er i sit inderste Væsen en Kamp mellem Troen og Vantroen, mellem Guds Rige og et Humanitetens Rige, i hvilket Mennesket har sat sig selv i Guds Sted. Hvem skal sluttelig sejre? Hvad er Enden paa Historien? Er det fornødent at spørge herom! Mennesket i Kamp mod Gud! Afmagten mod Almagten! Vel sandt, vi ere ikke ganske afmægtige, vi ere frie Væsener, og Frihed er Magt og sidder inde med Magt. Men hvor stærk Menneskets Magt end er, det ligger dog i Almagtens Begreb, at den tilsidst sætter sin Vilje igennem, og Almagtsviljen er den evige Kærlighed, i hvilken der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse. Der er blandt Kristne ingen Uenighed om, at Gud er den Stærkeste, at Guds Riges eller det Godes Sejr er vis; men hvorledes skal Sejren nærmere tænkes? Her fremkommer Uenigheden. Man kan nemlig sejre paa dobbelt Maade; man kan lægge Modstanderen slagen ved sin Fod, tvinge ham i Knæ, og man kan forvandle ham til sin Ven, hvilket ogsaa er at overvinde ham, og dette er ikke blot den skønneste, men, ideelt set, den eneste sande Sejr, saavist Gud er Kærlighed og Mennesket er skabt i denne Kærligheds Billede og efter dens Lignelse. Skal nu Gud sejre paa den første eller paa den sidste Maade? De kende den lutherske Kirkes Svar. Det lyder: Han skal sejre paa begge Maader; de Troende skulle blive salige, de Vantro fordømmes, de Første til hans Kærligheds, de Sidste til hans Magts Forherligelse, alt til Guds Ære! Dog synes de Vantroes evige Fordømmelse vanskeligt at kunne være til Guds Ære, naar man betænker, at han er den evige Kærlighed. Man har søgt at komme bort fra denne Vanskelighed — nogle ville kalde det ikke en Vanskelighed, men en

ligefrem Modsigelse — ad følgende tre Veje. Man har søgt at reducere Tallet af de Fordømte til det mindst mulige. Det er Romerkirken, som gaar denne Vej, idet den mellem Døden og den almindelige Dom lærer en almindelig Skærsild, hvori de Sjæle renses, som, da de fra den synlige traadte ind i den usynlige Verden, ikke vare gode nok til at komme til Gud, men heller ikke onde nok til at komme til Helvede, og til denne Kategori hører dog de fleste Sjæle. Men da et mindre Antal af Fordømte dog heller ikke er til den evige Kærligheds Ære, saa have andre Kristne opfattet Sagen saaledes, at de, som ved deres Genstridighed have gjort sig fortjente til Fordømmelse, paa Dommedag ville blive tilintetgjorte for evigt, og tilbage bliver da lutter frelste og salige Sjæle, disse være nu faa eller mange. Denne Anskuelse, som man kalder Læren om den betingede Udødelighed, vinder stedse flere Tilhængere i England og Amerika blandt forskellige Konfessioner. Men der gives mange Kristne, som synes, at dette ikke er at løse Knuden, men at hugge den over, thi fordømt eller tilintetgjort kommer for saa vidt ud paa ét, som der jo ogsaa i sidste Tilfælde gives Sjæle, med hvilke Kærlighedens Gud ikke formaar at gennemføre sit frelsende og saliggørende Forsæt, thi »Gud vil, at alle skulle blive salige« (1. Tim. 2,4. 2 Ped. 3.9). Disse Kristne, for hvem den faderlige Magt er Tilværelsens absolute Magt, lære og tro derfor, at alle Sjæle ville ende med at blive evig salige, sukcessivt, gennem de paa hinanden følgende Æoner, ikke i den udvortes og raa Forstand, at Gud uden videre skulde slaa en Streg over Synden, og tilsidst ifølge en Godhed, der vilde være i levende Strid med Retfærdigheden, skænke dem Saligheden, som i

Virkeligheden fortjente Fordømmelsen, men saaledes at han efterhaanden ved sin Kærligheds uimodstaalige Magt, der ikke lader noget Middel, heller ikke Helvedsfængslets Rædsler, uforsøgt, bringer Sjælene til den frivillige Lydighed, forvandler Fjende til Ven, og saaledes fejrer Kærlighedens højeste Triumf og viser al Skabningen, hvad vi jo og hviske hernede i Støvet, at »Kærligheden er dog altid den Stærkeste«. Disse Kristne, der regne deres Ahner fra den apostoliske Kirketid af, og i deres Rækker have Theologer som Origenes, Johannes Erigena og Schleiermacher, tro ikke blot, hvad alle Kristne tro, at Gud er Kærlighed, men de tro paa denne Kærligheds vidunderlige Magt med Haab mod Haab, de tiltro Gud en Kærlighed, hvis evige Ild lutrer, men ikke piner, smelter, men ikke brænder, eller om den piner, da ikke anderledes end at de, som føle den Pine, der er forbunden med at stampe imod den evige Kærligheds og Sandheds Braad, med hemmelig Fryd underkaster sig den, fordi en Anelse, der efterhaanden bliver til Vished, siger dem, at denne Smerte er Vejen til Saligheden. De Kristne, som have denne Opfatning af Kærligheden og Kærlighedens Veje, sige med den engelske Biskop, Eving: »Det Godes endelige Sejr over det Onde er for mig ikke nogen Lærdoms Sag, men en absolut Trossag. Ikke at tro derpaa vilde for mig være det samme som at ophøre med at tro paa og dyrke Gud.«

Hermed har jeg i Korthed gjort Rede for de forskellige Anskuelser, som indenfor den kristne Kirke næres om det Endemaal, henimod hvilket Menneslægten bevæger sig. Jeg ser ikke, at andre og flere Anskuelser om dette Punkt ere mulige, end de her nævnte fire, der alle søge Støtte i den hellige Skrifts Ord.

Mellem disse fire Anskuelser have vi Valget, idet vi skulle stræbe efter stedse dybere at trænge ind i det guddommelige Ords Løndomme. Dersom Nogen nægter, at her foreligger et Valg og paastaar, at hans Anskuelse, den »orthodoxe« kalder han den, er den ene rette og sande, da svarer jeg for min Del, at jeg hverken i Theologien eller Filosofien ynder eller bøjer mig for hint absolutistiske: »Vi alene vide!« Her er kun En, som er den absolut Vidende, det aabenbarede Sandhedsord, og Alt kommer an paa dette Ords rette Forstaaelse, hvoraf ingen enkelt Konfession eller kirkelig Retning eller theologisk Skole er eneberettiget Indehaver, men alle staa vi endnu midt i Sandhedserkendelsens Udvikling, bestemte til heri at være hverandres Medarbejdere, indtil vi alle naa til Enhed i Troen og Guds Søns Erkendelse. Saalænge vi endnu ikke ere naaede dertil, skulle vi være tolerante overfor afvigende Overbevisninger, og dem, som ikke formaa at være det, men fra en formentlig Orthodoxis Vatikan udslynge Bandstraaler imod os, dem smile vi ad.

Man kan disputere om Alt, ikke mindst om, hvilken Endemaalsforestilling, der er den rette, om Historien skal ende dualistisk eller monistisk. Men Et turde efter det aabenbarede Sandhedsord være hævet over al Disput mellem Kristne, nemlig at det nærværende Verdensløb, denne Æon, som Skriften kalder det, vil ende dualistisk, med et Himmerig og et Helvede, og at det er Troen eller Vantroen, der afgør, hvilken af Delene det skal blive for den Enkelte. Tro eller Vantro — that is the question!

Da De nu Alle fra Skolen og Kirken og Flere af Dem forhaabentlig ogsaa fra Deres personlige Liv kende en Del til Troens Historie, men det tør antages,

at Vantroens, i al Fald den theoretiske Vantros Historie er Dem mindre bekendt, saa har jeg tænkt mig, at det kunde interessere Dem at høre noget om denne, saa meget mere som Sagen desto værre i vore Dage er af stor Aktualitet. Jeg skal da forsøge at give Dem et Omrids af Vantroens Historie og Lærdomme, men ogsaa kun et Omrids, thi at gaa i Enkeltheder lader sig af flere Grunde ikke gøre. Allerede det at give et Omrids er en stor og vanskelig Opgave, som jeg ikke skulde have indladt mig paa, dersom jeg ikke vidste, at Herren saa ofte tilforn ved »Hænder svage« og »Midler ringe« har bygget op paa sit Hus.

Det er en meget lang Vej, jeg indbyder Dem til at følge mig paa, men Sagens Beskaffenhed tillader, at vi med stor Il bevæge os gennem den forkristne Verden og den kristne Oldtid og Middelalder: thi det er først i den nyere Tid, at det negative, antikristelige Princip, der skjult er tilstede i alle Tider, er traadt aabenlyst frem mod Kristendom og Kirke paa en Maade, der maa gøre det indlysende for Alle, at nu agter den store Fjende ikke mere at trække sig tilbage, men med alle de Vaaben, der staa til hans Raadighed, at blive paa Historiens Kampplads og med Kristendommen paa Liv og Død kæmpe om det store Spørgsmaal: Hvad er Sandhed?

Vantroen i den forkristne Verden.

Vantroens Historie er meget gammel, thi den begynder ved Foden af Kundskabens Træ med en Kvinde, der tror Løgnerens Ord. Eva falder paa Grund af Vantro, og som fra denne Kvinde Forbandelsen kommer over Slægten, saaledes bliver ved en anden Kvinde, Maria, Velsignelsen beredt for Slægten. Det er værd at mærke, at den hellige Skrift sætter to Kvinder ved Indgangen, den ene til Syndens og og den anden til Frelsens Historie. Derved minder den os paa sin stille og slaaende Vis om Kvindens verdenshistoriske Betydning. Det er Kvinden, som er Sjælen i Hjemmet og Familielivet, der atter er det bærende Grundlag for Livet i Staten og i Kirken, thi Folkenes Tilstand i borgerlig og religiøs Henseende, deres Ve og Vel, deres Fremtid gror i Hjemmet, beror paa den Aand, som der hersker og raader. Det borgerlige og religiøse Livs Forfald viser tilbage til det huslige Livs, og dette atter til Kvindens Forfald. Virkeligheden stadfæster, hvad Nordboerne saa i dybe Syner og udtalte i Mythen om de tre vidtskuende Møer, Urd, Verdande og Skuld, hvem de gav den Ten i Haand, hvoraf Tidens Traade tvindes, og anviste dem Plads ved Historiens store Væverstol. Efter deres Betragtning var det Kvinden, som lægger Rendingen

til Historiens store og slyngede Væv, medens Manden indføjer Isletten. Dog maa det erindres, at hine Tre vare guddommelige Møer, saa det i sidste Instans bliver Gud, fra hvem Rendingen eller Vævens faste Traade udgaar; men hvor ofte benytter han ikke hertil Kvindehaanden, og af Eva og Maria lære vi, hvorledes Historiens Væv bliver af grundforskelligt Mønster og faar modsat Farve, eftersom det er Troen eller Vantroen, som lægger Rendingstraadene.

Gennem Eva trængte Synden ind i den første Familie, og Historiens Dørtærskel er besudlet med Broderblod. Abel og Kain staa som Repræsentanter for Gudsriget og Verdensriget. I Abel, hvis Navn betyder Forgængelighed, lider det Gode et Nederlag, men det Gode bukker kun under for at sejre gennem Nederlaget, som det saa klart fremtraadte i hans Historie, hvis Blod raaber til Himlen ligesom Abels, men bedre end Abels, ikke om Hævn men om Forsoning; men baade i Abels og Kristi Historie læse vi den Lov for Gudsrigets timelige Udvikling, at det kun sejrer gennem at bukke under eller, med andre Ord, at det er bestemt til at gaa Korsets Vej her i Timeligheden, og vinder Kronen først i Evigheden, saa alle optimistiske Drømme om Kirkefremtiden her i Verden maa betegnes ogsaa kun som Drøm og grundløs Haab.

Abel var en enlig Gudsdyrker, men Seth træder i hans Sted, og under Seths Søn, Enok »begyndte man at paakalde Herrens Navn« (1. Mos. 4,26), d. v. s. da begyndte man at forene sig til fælles Gudsdyrkelse med Bøn, Lovsang og Ofringer. Her, fra Abel og Seth, udspringer altsaa i Historiens Begyndelse den hellige Strøm, som gennem den Snevring, der hed-

der Noahs Familie, ledes ind i Abrahamsfolkets Strømleje og der fortsætter sit Løb, indtil den i Tidens Fylde gennem Jesus Kristus i Hundreder af Arme ledes ind i Hedningeverdenen, hvilken Gud indtil da havde overladt til sig selv, at Mennesket i den skulde erfare, hvorlangt det i Visdom og Dyd formaar at naa ved egen Kraft.

Samtidig med den hellige Strøm udspringer fra Kain og hans Æt den verdslige Strøm, der ogsaa gennemstrømmer alle Tider. Vi læse i 1. Mos. 4, at Kain er den første, som bygger en Stad paa Jorden, og at Hyrdelivet og Agerdyrkning under hans Efterkommere tager et Opsving, ligesom ogsaa Haandværket og Kunsten blandt Kainiterne træder frem. Med andre Ord, fra Kain og hans Æt udspringer Kulturstrømmen, her begynder de Kræfter at strømme, der gøre sig Jorden underdanig og fremme menneskelig Dannelse, men det er vel at mærke en rent verdslig, en syndig Kulturudvikling, som her tager sin Begyndelse, og det af Kainiten Lamek indførte Flerkoneri bidrager til Familielivets og dermed til hele Samfundets Fordærvelse.

Hvad jeg her ønsker at henlede Deres Opmærksomhed paa, er, at medens den moderne Vantro paastaar, uden at kunne bevise det, at Menneskeslægtens oprindelige Standpunkt var det dyriske, Raahed, Uvidenhed og Barbari, hvorfra den først lidt efter lidt gennem uoverskuelige Tidsrum har arbejdet sig frem til menneskeværdige Tilstande, saa fremgaar det klart af Biblen, at det Modsatte er Tilfældet, idet Slægten oprindeligt baade i Henseende til Religion og Kultur har indtaget et højt Standpunkt, og det overordentlig lave Standpunkt, hvorpaa vi senere træffe saa mange

Folk, er altsaa fremkommen ved et Affald og en Tilbagegang, fremfor alt ved Affaldet fra den levende og sande Gud. Medens denne Forklaring har Biblens Autoritet at støtte sig til, og stadfæstes af de urgamle Folketraditioner om en oprindelig Guldalder og af den nyere Historieforsknings Resultater, ligesom ogsaa af Sprogvidenskaben, saa er Vantroens Paastand en blot og bar Hypothese, der har Historien og sund Fornuft imod sig; thi hvorledes kan det Dyriske af sig selv udvikle sig til det Menneskelige? Og vil man sige, at det Menneskelige har været oprindelig tilstede som Mulighed, hvorfra hidrører da denne Mulighed? Fra Dyrestamfaderen kan den ikke stamme, thi Ingen kan give, hvad han ikke har, og naar man da maa indrømme, at Mennesket er fra oven, siden det ikke kan være fra neden, kan det da antages, at Skaberen har ladet Historien begynde saaledes, som Vantroen paastaar, i Raahed og Dyriskhed? At Mennesket kan synke ned og blive Dyrene lig er noget, som stadfæstes af alle Tiders Erfaring, men at et af Dyreverdenen fremgaaet Væsen, det være i sin Art saa fuldkommen, det være vil, efterhaanden og af sig selv kan udvikles til Menneske, det strider mod al sund Fornuft, og her hjælper de uoverskuelig lange Tidsrum aldeles intet. Tiden kan udrette meget, men Mirakler kan den ikke gøre. Naar Vantroen henviser til det forholdsvis høje Kulturstandpunkt, hvorpaa Mexikanere og Peruanere stode, da Spanierne lærte dem at kende, som Bevis paa dens ovenfor omtalte Paastand, da formaar jeg ikke heri at se nogetsomhelst Bevis, men kun en Paastand, der savner al Bevis, en Paastand, der ikke blot har logiske Grunde imod sig, men ogsaa strander paa den Kendsgerning, at de nævnte Folk vidste af udenfra kommende

Kulturvirkninger at sige, som de i gammel Tid fra andre Folk havde modtaget. Og hermed forlader jeg dette Æmne, som vi senere, under Omtalen af den moderne Vantro, ville komme tilbage til.

Den dybeste Kilde til Menneskets Fordærvelse og Synken er Religionsløsheden, Vantroen. Dermed følger det sædelige Forfald. Dette blev i Urtiden saa stort, at Gud to Gange skrider ind med overordentlige Straffedomme, som De kende fra Biblens Beretning om Syndfloden og Babelstaarnet.

Hvad den store Vandflod angaar, da nægter Vantroen ikke denne selv, men Striden drejer sig om dens Omfang og Tidspunkt. Det fremgaar ikke klart af Biblen, om Meningen er, at hele Jorden blev oversvømmet, thi det Ord »Jorden« betegner ikke altid i Biblens Sprog det geografiske Begreb. Det er ogsaa Troen fuldstændig ligegyldigt, om hele Jorden eller kun en Del af den blev oversvømmet. Ligeledes er Spørgsmaalet om, hvad Tid Floden fandt Sted, kun af underordnet Interesse for Troen. De Grunde, som anføres til Bedste for en højere Alder af Floden end den, som Biblen angiver, ere ikke saa tvingende, at man behøver at opgive den bibelske Tidsangivelse. Desuden ere kronologiske Undersøgelser Videnskabens Sag og have ikke direkte noget med Troen at skaffe, og det beror paa en Begrebsforvirring, naar man vil gøre Kristendommen ansvarlig for den gamle jødiske Tidsregning.

Den anden store Straffedom i Urtiden berettes os i Fortællingen om Babelstaarnet. Oprindelig udgjorde Slægten én stor Familie med én Tro, nemlig Troen paa den levende og sande Gud, og ét Tungemaal. At det var Skaberens Bestemmelse, at Familieenheden skulde

blive til Folkemangfoldigheden, fremgaar tilstrækkelig klart af Noahs Spaadomsord i 1. Mos. 9,25—27. Dermed var ogsaa Sprogforskellen forudbestemt, efterdi Folkesproget maa betragtes som det umiddelbare og naturnødvendige Udslag af og Udtryk for Folkeaanden. Endelig var den fælles Tro og Gudsdyrkelse bestemt til at være det alle omslyngende og forenende Baand. Dette var Guds Vilje og Tanke, men Menneskenes Tanker ere ikke Guds Tanker, og deres Veje ikke hans Veje. De affaldt fra Troen paa Gud og Skaberen, og dermed var den indre Enhed brudt, og dette indre Brud maatte uundgaaeligt føre til en ydre Splittelse. Hin vantro Slægts Bevidsthed herom og Frygt derfor er udtalt i Ordet: »Lader os bygge os en Stad og et Taarn, hvis Spidse kan naa op til Himlen, og lader os gøre os et Navn, at vi ikke skulle adspredes over al Jorden« (1. Mos. 11,4). Heri ligger tillige Hovmod og Trods mod Gud udtalt. Det er den universalmonarkiske Tanke, som her glimter frem tilligemed Anelsen om det autonome Humanitetsriges Selvherlighed og Selvtilstrækkelighed. Da »farer Gud ned,« d. v. s. han griber umiddelbart ind, og nu fremkommer pludselig Folke- og Sprogforskellene som Følge af Domskatastrofen. Hvad der skulde være fremkommen ad den normale Udviklings Vej, bliver til paa abnorm Vis, og saaledes forstaa vi, at i den hellige Skrift »Folkene« og »Hedningerne« bruges som enstydige Ord til en Betegnelse af, »at det Folkelige ikke blot indeholder Begrebet om det af Gud Givne og Bestemte, men ogsaa om det fra Gud Affaldne« (Martensens Eth. 3,118). Folkene spredes ud over Jorden, Sprogforskellene udvikle sig saaledes, at Familiegheden efterhaanden udslettes og det ene Folk ikke

forstaar det andet, og det indre Frafald fra Gud, de »polytheistiske Rørelser«, som havde betinget Katastrofens Indtræden, træde nu frem i Folke- eller Hedningereligionernes Mangfoldighed, og Folkene synke dybere og dybere i Forhold til de flere eller færre Sandhedselementer af den oprindelige Monotheisme, som de bevarede. Men i Abraham og hans Sæd udvælger Gud sig et Folk til at bevare Samfundet med ham, den Ene, Sandhedens Gud, at i det Frelsen kunde beredes for »Folkene«. Medens han lader disse for en Tid vandre deres egne Veje, henviste til Fornuftens og Samvittighedens svagt skinnende Lys, betror han Jødefolket Gudsordet og gør det til Bærer af Aabenbaringens hellige Lys.

Babelstaarnet er en af de store Vej- og Mærkepæle i Guds Riges Historie. Her ender Urhistorien, og »Folkenes« og »Folkets« Historie tager sin Begyndelse. Opgaverne fordeles saaledes, at Hedningerne faa det verdslige Kald eller Kulturkaldet, og Jødefolket faar det hellige Kald eller Religionskaldet. Jøderne fuldbyrde deres Kald i «den hellige Familie», i det hellige Barn, som bliver Slægtens Fornyer, idet han gengiver Folkene den indre Enhed ved gjennem Barnedaaben og den kristne Børneundervisning at føre dem til Troen paa den eneste sande Gud og den, han udsendte, Jesus Kristus, og efterhaanden indsamle dem alle under sig som Hovedet. Begyndelsen hertil sker med Pintseunderet, »Modstykket til den babelske Forvirring; thi hvert Folk bliver her tiltalt i sit Tungemaal, men det er Kristendommens nye Tunge, der taler i de mange forskellige Tunger, forener og forbinder de forskellige Folkeslag ved at indsamle dem alle i Kristi ene, hellige og almindelige Kirke«.

Ogsaa Hedningefolkene fuldbyrdede deres Bestemmelse, ikke blot negativt ved i religiøs-sædelig Henseende at aabenbare den til sig selv overladte Menneskeheds fuldstændige Hjælpeløshed og Trang til overnaturlig Hjælp og Frelse, men ogsaa positivt ved den rige Kultur, som de ypperste iblandt dem efterlod den kristne Verden som Arv. Kristendommen overtog denne Arv, thi dens Opgave er ikke blot at frelse fra Synden men ogsaa med sin hellige Strøm at overrisle Kulturens Jordbund. Den kender ikke blot Modsætningen mellem Guds Rige og Syndens Rige, men ogsaa Modsætningen mellem Guds Rige og Verdens Rige. Synden vil den tilintetgøre og udstøde, men det Naturlige og Verdslige vil den igenføde og bevare, paa det at der kan fremkomme et af Guds Aand besjælet, af guddommelige Kræfter gennemstrømmet og med Guds Rige forenet Menneskehedens Rige,

Vi gaa nu over til Betragtningen af Vantroens Historie blandt Hedninger og Jøder.

Herren har i Lignelsen om den fortabte Søn givet os Hedenskabets Historie i Grundrids. Den yngste Søn i Lignelsen er Hedningen. Han forlader Faderhuset, men han tager sin Arv med sig, hvis kosteligste Stykke er Mindet om Skaberen, men dette Minde afbleges mere og mere, Arven sættes overstyr i de fremmede Lande, og han ender blandt Svinene.

Hedenskabet begynder religiøst. De talrige Ofringer og Bønner ere talende Vidnesbyrd derom.

De babyloniske Jomfruer gave deres Ære til Pris paa Festen for Frugtbarhedens Gudinde, og drevne af religiøs Begejstring styrtede Karthagos Ynglinger sig i Offerilden. Det græske og romerske Statsliv er paa det Nøjeste forbundet med Religionen og religiøse Handlinger. En saadan Magt har Religionen endnu paa Cæsars Tid, at han efter en firdobbelt Triumf paa sine Knæ nærmer sig den kapitolinske Juppiter for at bringe ham sin Takkebøn og Offer. Bagved Ofringen staar Synds- og Skyldbevidstheden, og hvor mægtig Forsoningstrangen har været, det fremgaar af Menneskeofringen, som hviler paa den sande Tanke, at vor Skyld er saa stor, at vi kun ved at ofre det Bedste kunne sone den.

Hvor rigt paa Sandhedselementer er ikke Hedenskabet. Hvad der nu er godtgjort ved Tydningen af Kileskriften, at Assyrernes og Babyloniernes Kultur som sin inderste Kærne bærer Vidnesbyrd om en oprindelig Monotheisme, det stadfæstes mere og mere af Historieforskningen for de øvrige Hedningereligioners Vedkommende. Indierne ære Indra som Gudernes Fader, og Nordboerne have deres Alfader. Kinesernes Oldtids-Religion kender den ene Gud, Ti eller Schang Ti, han er ikke Nationalgud men Verdensgud. Den berømte Ægyptolog, E. de Rougè, har paavist, at de gamle Ægyptere troede paa Gud som den Ene eller Al-Ene, der har frembragt Alt, og at vi i den ægyptiske Polytheisme overalt genfinde Forestillingen om en eneste, oprindelig Gud. Overfor den historiske Paavisning af en monotheistisk Urreligion som Baggrund for Polytheismen falde de Indvendinger, som den moderne Vantro i Kraft af sin Udviklingshypothese anfører herimod, døde og mag-

esløse til Jorden. Man kan ikke konstruere Historien ud af sine filosofiske Theorier, men er man et ærligt, sandhedssøgende Menneske, da nødes man til at rektificere sine Theorier efter Historien.

De mindes fra den nordiske Mythologi Aandskæmpen Thor, der fører Sandheden og Retten til Sejr i Kampen mod Løgnens Jættekuld. Balder, den lyse og rene As, bliver paa Anstiftelse af Loke (Slangen) dræbt af den blinde Høder (Hadet). Da — efterat Renhedens Gud er forsvundet — tager alt Ondt til paa Jorden, og i Ragnarok gaar den gamle Gudeverden til Grunde i den sidste Kamp med Jætterne, men en ny Himmel og Jord fremkommer, Balder vender tilbage fra Døden og lever med Høder hos Alfader i Gimle. Asalæren med dens Opfattelse af Tilværelsen som en Kamp mellem Sandheden og Løgnen, det Gode og det Onde, der skal ende med det Godes Sejr og alle Tings Fornyelse, er profetisk for Kristendommen.

Af den græske Mythologi vil jeg minde Dem om Prometheus og Heraklesmythen. Titanen Prometheus har stjaalet Ilden fra Himlen, og i Kraft af denne guddommelige Ild meddeler han Menneskene Videnskab og Dannelse (den religionsløse Kultur og Humanitet). Til Straf herfor bliver han paa Befaling af Zeus lænket til en Klippe (Symbolet paa det gudforladte Menneskeliv), hvor en Ørn (Samvittighedsnaget) med sit skarpe Næb borthakker hans Lever (d. e. Lidenskaben og Begæringen), som dog stedse paany voxer frem. Efter usigelige Lidelser bliver han endelig befriet af Gudesønnen Herakles (Frelserens Forbillede). I sin Ungdom stillet paa Fristelsens Skillevej vælger Herakles Dyden og tjener den i et

Liv fuldt af store og underfulde Gerninger til Velsignelse og Gavn for Menneskene. Efterat have løst Prometheus stiger han ned i Hades eller Underverdenen, baster og binder der Helvedhunden, Cerberus, vender tilbage fra Hades og optages til Himlen. Disse Myther sige os, at med al en religionsløs Kulturs Skønhed og Herlighed er Mennesket dog fattigt og elendigt, trængende til Frelse, og at denne Frelse kun kan opnaaes ved Guds Søns Forløsergerning,

Hvad her er talt, maa være nok til at vise, hvor rig den Arv var, som den fortabte Søn tog med sig hjemmefra. Men jo længere han fjærnede sig fra Faderen og Faderhuset, desto dybere sank han. Det Sande i Hedningereligionerne blev overgroet og tilsidst næsten kvalt af Overtroens Slyngplante og Ukrud. Hedenskabet er ikke saameget Vantroens som Overtroens Historie, men disse To ere kun to Sider af det Ene og Samme. Idet nemlig Vantroen sætter Skabningen i Skaberens Sted og opfatter Naturen som det Absolute, saa ere vi dermed midt inde i Overtroen, thi denne bestaar netop i at tillægge det Naturlige og Skabte de Egenskaber og Kræfter, som alene hører Guddommen til. Hedenskabet er saaledes i sit Væsen Naturalisme eller Naturforgudelse, Denne Forgudelse kan være af pantheistisk Art som i Brahmanismen og Buddhismen, der opfatter Gud som Al-Naturen eller Naturen som det almindelige og uendelige Væsen, af hvilket alle Ting ere, i hvilket alle Ting leve og røres, og til hvilket alle Ting vende tilbage; men de fleste Steder fremtræder Naturalismen som Polytheisme, i hvilken Naturens Enhed udstykkes i en Mangfoldighed af Naturting og Naturideer (Ægypten) eller Naturkræfter

(de vestasiatiske Religioner) eller det er Menneskets Ide, der hypostaseres og tilbedes som Guddom (det græske, romerske og nordiske Hedenskab). Det er forskellige Trin paa Naturalismens Skala, men det er Naturen altsammen, Hellighedens Ide fattes. Det er derfor i Medfør af den polytheistiske Naturalismes Væsen, at Sanselighed bliver Hedenskabets Kardinalsynd, og Usædelighed en ligefrem Bestanddel af Gudsdyrkelsen. Jeg skal skaane Dem for den nærmere Eftervisning heraf. De ville i Romerbrevets første Kapitel finde tilstrækkelige Antydninger, der stadfæste, at den fortabte Søns Vej ender blandt Svinene. Det er saa langt fra at den hedenske Kulturverden i sædelig Henseende stod højere end Barbarerne, at netop det Modsatte er Tilfældet. Kort før og i Begyndelsen af den romerske Kejsertid fremtræder Usædeligheden dæmonisk og stadfæster det gamle Ord om Dæmonen og Dyret, kun at Kunstnerne og Digterne søgte at dække over Raaheden og Frækheden med Ordets Kunst og Farvens Pragt. Efter i Aarhundreder at have tilbedt Afguderne, gav man sig nu lidenskabeligt til at dyrke Kødet under alle Former og Mammon som denne Dyrkelses Befordrer, Troen paa Guderne tabte sig mere og mere. Bevidst Vantro fandtes vel nærmest blandt de højere Stænder, men den store Mængde gav dem ikke meget efter, dens Sind var nedad vendt, og praktisk Vantro, d. e. Usædelighed, gik Haand i Haand med den groveste Overtro. Til den øvrige Afgudsdyrkelse kom nu ogsaa Menneskedyrkelsen; saaledes tilbad man Hadrians Yndling, Antinous, og Justin skriver i sin Apologi: »Vi kunde ogsaa nævne eders døende Herskere, hvem I altid agte værdige til at indvies til Udødelighed og

fremføre En eller Anden, der aflægger Ed paa, at han har set den brændte Kejser fra Baalet stige op til Himlen«. I Forbindelse hermed staar Billeddyrkelsen, Tilbedelsen af Guders og til Guder ophøjede Menneskers Billedstøtter. For Overtroen vare disse ikke blot synlige Fremstillinger af Guden, men denne selv, og de ærede dem med Røgelse, Blomsterkranse og Slagtofre. Hertil kom Dyredyrkelsen og alskens Trolddom og Sandsigeri, den naturalist. Forvrængelse af Miraklet og Profetien. Ogsaa hos Nordboerne fandtes baade Overtroen og Vantroen, men den første antog ikke saa hæslige Skikkelser, takket være den Poesiens Aand, som er given Nordbofolket som Morgengave, har præget deres Mythologi og Literatur og, kunde man næsten sige, adlet selv deres Overtro. Vantroen vandt efterhaanden større Udbredelse, og paa den Tid, Evangeliet kom herop, synes Asatroen at have givet rigelig Plads for Troen paa egen Tankes Visdom og egen Arms Kraft. Svunden i vide Kredse var Troen paa Kæmpelivets Fortsættelse i Valhal og Gladhjem. Som Fuglen, der fløj ind ad den aabne Gavlaabning gennem den klart oplyste Bjælkehal og ud ad den anden Gavlaabning, hvor den forsvandt i Nattens Mørke, saaledes, sagde hin gamle Høvding -er Menneskelivet: Fra Mørke gennem Lys tilbage til Mørket.

Det er indlysende, at Hedenskabets tænkende og søgende Aander ikke kunde finde Tilfredsstillelse ved den Blanding af Overtro og Usædelighed, som mere og mere udgjorde Folkereligionernes Væsen. De vendte sig derfor bort fra disse; men da Mennesket ikke kan leve paa bar Grund, saa gjaldt det om at finde Surrogater eller Erstatningsmidler for Religionen, og saa-

danne religiøse Surrogater fandt det græsk-romerske Hedenskab i Mysterierne og Filosofien.

Mysterier var hos Grækerne Navnet paa hemmelighedsfulde Lærdomme og Skikke, der kun bleve de »Indviede« til Del og tilsigtede at meddele disse en dybere Indsigt i det Sande i Religionen og opløfte dem paa et højere Livets Trin, til et umiddelbart Samfund med Guddommen og en Skuen og Forudgriben af det fuldkomne eller salige Liv. De, som ønskede at optages, skulde gennemgaa en Prøvestand med Afholdenhedsøvelser og Renselser. Forud for Indvielsen maatte de med en højtidelig Ed forpligte sig til bestandig Tavshed, og efter Indvielsen gennemgik de Optagne Mysteriernes forskellige Grader. En Kreds af Troende samlede sig om disse Mysterier, som i et dunkelt Sindbilledsprog søgte at give Svaret paa Tilværelsens højeste Spørgsmaal. Men Sindbilledet kan ikke i Længden tilfredsstille den søgende Menneskeaand; den kræver klar Erkendelse og Begriben af Sandheden, og endnu mere, den kræver den højeste Sandhed aabenbaret som historisk Kendsgerning. Det Første søgte den græske Filosofi at give, det Sidste har den kristne Religion givet.

Ifølge et græsk Sagn fremsatte et Uhyre, den thebanske Sfinx en Gaade, som løstes af Ødip. I Mennesket fandt han Løsningen af Gaaden. Dette er meget dybsindigt. Existensen, Verden er den store Gaade. Den kræver at løses af os, og ligesom Sfinxen plager og lader den os ikke have Ro, før vi have fundet Løsningen. Verdenssfinxens Spørgsmaal er: Hvorfra, hvorfor, hvortil er Jeg? Dette er Gaaden. Nu kan man give Ødip Ret i, at det er Mennesket, som er Gaadens Løsning, for saa vidt Alt aabenbart

er lagt an paa ham, og Naturen i ham naar sit Maal. efterdi han som Enheden af Aand og Natur staar som den existentielle Løsning af, hvad der er baade Religionens og Filosofiens Grundproblem. Men, maa man spørge, naar Mennesket er Naturens Maal, hvad er da atter Menneskets Maal? Thi det sidste og absolute Maal kan han ikke være, efterdi det absolute Formaal væsentlig falder sammen med den absolute Aarsag, og selv om man vilde paastaa, at Mennesket er Verdensformaalet, kan dog ingen, som er ved sund Sans, gaa hen og anse ham for Verdensaarsagen. Selv om han er Svaret paa Spørgsmaalet Hvorfor, saa kan han dog umuligt være Svaret paa Spørgsmaalet Hvorfra og de mange andre Spørgsmaal, og saaledes staar Mennnsket selv som en Sfinx, i og med hvem de mange Spørgsmaal vende skærpede tilbage. Mennesket hører med til Verden, er medindbefattet i Verdensgaaden, ja, er dennes Tilspidsning. Hvo skal tyde os den? Hvor finde vi den nye Ødip, som forklarer os, hvad der er dunklere end de assyriske Kiler og ægyptiske Hieroglyfer, Existensens urgamle, gaadefulde Skrift? Ad hvilke Veje skal Verdens- og Menneskelivets Forklaring søges? Kun to Veje ere mulige: Enten maa Svaret gives os fraoven, hvilket er Aabenbaringen, eller Mennesket maa selv udgrunde det, og dette er Filosofien. Som enhver anden Videnskab er Filosofien søgende, men medens Fagvidenskaben holder sig til sit Fag, til den Side af Virkeligheden, som er dens Genstand, saa er Filosofien opløftet over denne Begrænsning. Det er den hele Virkelighed, som er dens Indhold, og hvis Væsen og Grund den søger at erkende for saaledes at komme til en altomfattende Verdensanskuelse, i hvilken der kan hviles som Gaa-

dens rette Løsning. Hvad den søger er Verdens og Livets rette Forklaringsgrund, Tilværelsens Princip, det Absolute eller Gud. Filosofien og den religiøst bestemte Tænkning have samme Genstand og samme Udspring, Kærlighed til Sandhed, Trang til dens Erkendelse. Existensen er tosidet, Aands- og Natursiden. Hvilket er Forholdet mellem disse to existentielle Faktorer. Staa de fra Evighed af overfor hinanden som modsatte Principer (Dualisme) eller udgøre de en principiel Enhed (Monisme)? Hvilket af dem er det i Værdighed Første, skulle vi udlede og forklare Naturen af Aanden eller Aanden af Naturen? Saameget staar fast: Vi maa ikke saaledes hævde Modsætningen, at vi nægte Enheden (den falske Dualisme) og ikke saaledes hævde Enheden, at vi nægte Forskellen (den falske Monisme). Se her Hovedproblemerne baade for den hellige og verdslige Filosofi. Begge søge de Enheden i Modsætningerne, men medens den verdslige (autonome) Filosofi enten lader Naturen gaa op i Aanden, saa at Alt bliver Gud (Pantheisme) eller lader Aanden gaa op i Naturen, saa at Alt bliver Verden (Pankosmisme), og ikke kan komme ud over den falske Monisme, fordi den vil forklare Verden af sig selv,*) saa søger Aabenbaringsfilosofien Verdens Forklaringsgrund i det oververdslige Princip, Gud, den evige Aand, i hvem Verdensmodsætningerne have deres Enhed, ligesom de af ham ere satte ud i Forskellighed, i relativ selvstændig Existens. Hvorledes det, som i Gud evigt er i Enhed, ved Skabelsen træder ud i Sondring og Deling, Overgangen, Springet fra det Uendelige til det Endelige, er en Hemmelighed,

*) Jfr. K. Krogh-Tonning: Om den ældste kirkelige Apologi, S. 1 ff.

som ingen Filosofi kan udgrunde; dette erkendes af Aabenbaringsfilosofien, der tager sit Stade i Guds Ord og filosoferer ud af Trosbevidstheden, hvorimod den verdslige Filosofi gaar den saakaldte rene eller forudsætningsløse Tankes Vej, ringeagtende Guds Ords Lys. »Troen gaar Lysvejen — Ps. 36: »I dit Lys se vi Lys« — den rent rationelle Filosofi Skyggevejen, fordi den kun vandrer ved sit eget svagtskinnende Lys i mørke Skygger«.

Til dette svagtskinnende Lys var Hedenskabets søgende Aander, var ogsaa Grækeraanden henvist. Den begyndte med at holde den menneskelige Tankes Lys op mod Naturen for at finde en Verdensforklaring — den begynder pantheistisk — men i Sokrates († 399) vender den Lyset mod sig selv, og i Plato og Aristoteles, især i den Første, turde den være kommen Sandheden saa nær, som det overhovedet er muligt at komme for den til sig selv overladte Mennesketanke. Plato har hævet sig til Ideen om den personlige Gud, »det Godes existerende Ide«, Herren i det evige Iderige, og den, som kunstnerisk har udformet Verdensstoffet. Som Skaberen kender han ikke Gud, kun som Verdensbygmesteren. Stoffet er evigt, det Onde har sin Rod og sit Sæde deri, og i en af sine Dialoger, »Theætet«, udtaler han, at det Onde er evigt, fordi det er nødvendigt, at der altid maa være Noget, som er det Gode modsat. Hans Filosofi er behæftet med Dualisme, dette er dens Hovedmangel. Men han har udtalt saa mange Sandheder, at man har givet ham Navn af den attiske Moses. Han har udtalt, at til fuld Klarhed over Existensen kunne vi ikke komme, med mindre vi benaades med »et Ord fra Gud« (Fædon, c 35) d. v. s. med en guddommelig

Aabenbaring. Han erkender, at Menneskene »ikke ere sunde«; vi ere Syndere, og saa dyb er vor Fordærvelse, at om den fuldkommen Retfærdige aabenbaredes paa denne Jord, saa vilde Menneskene forfølge og tilsidst nagle ham til et Kors (»Staten«, 2. B.). I »Symposion« lader han Sokrates udtale, at Eros, Kærligheden, er Midleren mellem Gud og Mennesket, den som forener dem, og uden hvem de ikke kunne forenes, og heri fremglimter Hedenskabets lønlige Bevidsthed om, at vi trænge til en guddommelig Midler og Forsoner; thi Eros er i Symposiet opfattet som et guddommeligt Væsen. I »Fædon« udtaler han dybe og sande Ord om Døden og Livet efter Døden. Den Vise behøver ikke at frygte Døden, men de ere kun faa, som vandre Visdommens Vej. »Thyrsussvingerne ere vel mange, men af sande Begejstrede er der kun Faa«,*) De Vise og Retfærdige komme efter Døden i »den rene Bolig«, hvor de evigt leve i Samfund med de Udvalgte og Bedste af Menneskene. Hvad man end vil dømme om det Vildfarende hos Plato, maa man dog underskrive Kirkefaderen Augustins Dom, at »Ingen er kommen os saa nær som Plato«.

Den efterfølgende græske Filosofi fjærnede sig meget fra ham. Det er ikke om den, men om Vantroen jeg skal tale. Om denne Genstand da endnu kun dette, at vi ved det antike Hedenskabs Slutning i Grækenland og Rom træffe tre filosofiske Skoler, Skepticismen, Stoicismen og Epikuræismen, der kun var lidet skikkede til at erstatte Religionen. En Repræsentant for Skepticismen — man skal

*) Thyrsos kaldtes en med Vedbende og Vinløv omvunden Stav, som bares af Deltagerne i de natlige og tøilesløse Fester til Vinguden Bakkhos's Ære.

tvivle om alt, det er den ene sande Visdom — have vi i Pilatus med hans Spørgsmaal: Sandhed! ja, hvad er Sandhed? Stoicismen begynder religiøst, d. v. s. pantheistisk, men Interessen for det Religiøse taber sig efterhaanden, og det Hele bliver en Morallære paa naturalistisk Grundlag. Stoikerne udtalte ophøjede moralske Sandheder, men deres Liv svarede ikke til deres Grundsætninger. Om de end kunne fremvise enkelte store Karakterer, deres sædelige Ideal, »den Vise«, fandtes dog intetsteds i det virkelige Liv; derimod fandtes blandt denne Skoles Tilhængere nok af Dydshovmod og af en Resignation overfor Lidelser, der krænkede den menneskelige Følelses Ret. Epikuræernes Gud var den deistiske Gud bag Stjærnerne, der lader Tingene hernede paa Jorden gaa, som de bedst kan, og ikke kalder nogen til Regnskab, fordi han lever efter den epikuræiske Morals Grundsætninger, d. v. s. et materialistisk Liv, hvor »Lysten« er Moralprincip, Nydelse og jordisk Lyksalighed det Maal, hvorefter vi skulle stræbe (Eudaimonisme). Epikuræismen udartede mere og mere til l'art de jouir, den Kunst at nyde Livet, og den romerske Digter, Lukrets, var en Tolk for den store Mængde, naar han i sit Lærebrev priste Epikur i høje Toner, fordi han havde befriet Menneskene fra Frygten for Guderne og alle bange Anelser om et Hinsidigt.

Hverken den stoiske eller epikuræiske Moralfilosofi formaaede at standse det græsk-romerske Hedenskab i dets dybe Forfald. Det forholder sig, som Thiersch siger, at »sanselige Tilskyndelser ere nu engang mægtigere end Fornuftens Forestillinger«. Kun Religionen, Troen, kan her bringe Hjælp. Men det var netop Troen, som nu fattedes. Man tvivlede om Alt, og Na-

turen og Skæbnen, Lykken og Guldet vare de eneste Magter, som man endnu tilbad. Livet var bleven tomt og syntes ikke værd at leve. Fortvivlelsen holdtes kun nede ved fortsat Beruselse af Nydelsens og Lystens Bæger, og Selvmord af de mange Livstrætte hørte til Dagens Orden. Af Kultur og Dannelse, Kunst og Videnskab, Theater og Literatur, Cirkusforestillinger, Sangere og nøgne Dandserinder var der fuldt op, men Stormagten, Religionen, var forsvunden eller kun tilstede i forvrænget Skikkelse. Derfor maatte den gamle hedenske Kulturverden gaa til Grunde. Paa Kejser Tiberius' Tid taltes der i Rom meget om, hvorledes man fra en ensom, skovbegroet Klippe i Middelhavet, havde hørt en klagende Røst, som raabte: »Den store Pan er død!« Dette er atter et af de mange dybsindige Oldtidssagn. Pan var Skovensomhedens Gud, men i Sagnet staar han som Repræsentanten for Hedenskabets Religion, Naturalismen, Naturforgudelsen. Som de mange enkelte Brøksnævnere gaa op i Generalnævneren, saaledes er Pan de mange hedenske Religioners og Guders Generalnævner, i ham gaa de alle op, thi det er Pan eller Naturen, som er »Guden«. Og nu, paa Kejser Tiberius' Tid, lyder det fra Klippeøen: Pan er død! Ja, under Tiberius, blev han korsfæstet, som Paaskemorgen stod op fra de Døde og gav Hedenskabet Dødsstødet. Men ikke blot Kristus, ogsaa Pan er opstaaet fra de Døde. Han er genopstanden med den moderne Vantro, hvis Væsen er Naturalisme eller Hedenskab.

Folke eller Hedningereligionerne fremkom, som vi have set, ved et Affald fra Urtidens Monotheisme, og hvad Folkene havde tabt med Enheden, søgte de at tilbagevinde ved Mangfoldigheden. De dannede sig et Utal af Guder, men ingen af dem tilfredsstillede i Længden, man opgav den ene efter den anden, Kritiken vaagnede, og det hele endte med en Blanding af Vantro og Overtro. Dette er den nedadgaaende Bevægelse. Paa modsat Vis forholder det sig med Abraham og hans Folk. Her træde vi ind paa Aabenbaringens og Underets hellige Grund. Jødefolkets Historie begynder med et dobbelt Under, et ethisk Under, Abrahams Tro og Troslydighed, og et fysisk Under, at Isak faar Tilværelse ved Fornyelsen af et henvisnende Moderlivs Kraft. Forøvrigt høre vi ikke meget til Undere i Patriarktiden, og at Stamfædrene ikke fremtræde som Undergørere, er med god Føje fremhævet som et Vidnesbyrd om den bibelske Histories Troværdighed, thi Mythen vilde ikke have undladt at smykke deres ærværdige Hoveder med en straalende Krands af Undergerninger.

Abraham medbringer fra Kaldæa Monotheismen. Gud oprykker ham fra Naturgrunden og opdrager ham til en Aandens Mand i det Land, som han forjættede hans Efterkommere til Arv og Eje. Han forkynder Abraham, at i hans Sæd skulle alle Jordens Slægter velsignes, og i henved to Aartusinder fortsættes Aabenbaringen i fremadskridende Udvikling, indtil han kommer, i hvem Profetien naar sit Maal. I Polytheismen have vi Tilbageskridtet, i Israel og Kirken den stadigt bevarede, stedse renere og fyldigere sig udviklende Monotheisme. Den Religion, hvis Bekendere vi ere, er saa gammel som Slægten

selv; den er fremvoxet af et Frøkorn, som »Livets Træ« kastede, førend det med Paradiset forsvandt fra Jorden. Dette Frøkorn, Troen paa den levende Gud, spirer i Urtiden, voxer op og blomstrer i Israel, og bærer sin Frugt i Kristendommen og Kirken. Og denne Religion, hvis Historie i enhver Henseende er de naturalistiske og mythologiske Religioners modsat, den vil man anvise Plads i deres Række! man vil forklare naturligt, hvad der historisk har legitimeret sig som Overnaturligt!

Det er en af Vantroens Paastande, at Jehovah er at betragte som den jødiske Folkegud, og Jødedommen som et Produkt af den semitiske Folkeaand. Dermed er den jødiske Theisme stillet paa lige Trin med de mythologiske Religioner, thi ethvert af Folkene dannede sig sine Guder i Folkeaandens Billede og Lignelse. Jødedommen gør Krav paa overnaturlig Karakter som guddommelig Aabenbaring, og den har legitimeret sig som saadan. Pascal siger: »Jeg anser den allerede for tilstrækkelig autoriseret ved dens guddommelige Moral.« Med dens universelle Moral af en enestaaende Højhed og Renhed forbinder den det ethiske Gudsbegreb, hvilket Folkereligionerne fattedes. De kunde ikke komme til Begrebet om Gud som den Hellige, fordi de vare bundne i Naturbevidstheden. At den har formaaet at føde Kristendommen ud af sit Skød, er dens højeste Legitimation. Hertil kommer dens Evne til at fortsætte sin Existens, skønt den er bleven løsreven fra sin nationale Jordbund og i Aarhundreder har levet som Fremmed blandt Folkene, Denne Vitalitet er et Under; den har intet Sidestykke blandt de polytheistiske Folk; disse Folks Religioner — og det Samme

gælder Muhamedanismen — staa og falde med de historiske og geografiske, nationale, klimatiske og andre Naturbetingelser, til hvilke deres Oprindelse er knyttet. Monotheismen, saaledes som den fra det første Paradis og Urtiden af har udviklet sig i Jøde- og Kristendommen, gør en Undtagelse, og denne dens Uafhængighed af Naturbetingelserne karakteriserer den som overnaturlig i Udspring og Væsen. Vantroen nægter det Overnaturlige, Aabenbaringen og Underet — hvad siger den da til Profetien. Denne foreligger i Israëls hellige Skrifter udført i de fineste Træk, og overfor Profetien i den gamle Pagt staar Opfyldelsen i den nye Pagt som historisk Kendsgerning. Naar Vantroen dog ikke længere kan tage sin Tilflugt til vaticinium post eventum (Spaadommen lavet efter Begivenheden), hvilket formenes den af den gammeltestamentlige Textkritik, og heller ikke til Paastanden om, at Jesus og Apostlene have lempet Begivenhederne efter Spaadommen, hvilket formenes den af den sunde Fornuft, nødsages den da ikke til at indrømme Pascal, at Profetiens Opfyldelse er un miracle subsistant, et vedvarende Mirakel.

At Monotheismen ikke er et Produkt af den semitiske Folkeaand, derpaa er netop Jødernes Historie et slaaende Bevis. De mindes fra Bibelhistorien af, hvorledes dette Folk stadigt gjorde Oprør mod Gud og i Vantro vendte sig til Afguderne, som de, vel at mærke, laante fra Naboerne, thi selv formaaede de ikke, som Hedningefolkene, at frembringe Guder. Dette er et historisk Faktum, og hvorledes forliges den moderne Vantros Paastand dermed? Kun daarligt; thi dersom Monotheismen virkelig var Jødernes eget Barn, maatte man have ventet at finde trofast

Kærlighed hos dem til deres Eget, istedetfor at vi finde lige det Modsatte, den mest udprægede polytheistiske Tilbøjelighed, der kun holdtes i Ave ved Jehovahs idelige og strænge Straffedomme. Derimod bliver deres Vantro let forklarlig, naar man fastholder, at deres Religion ikke var deres egen Aands Produkt, men et dem af Gud betroet Gode, som de bortstødte paa Grund af de strænge Fordringer, der stilledes til dem med Hensyn til Bevarelsen og den aandelige Tilegnelse af det. Og ligeledes strider det mod al Sandsynlighed, at et Folk, som ikke engang formaaede at frembringe de lavere, mythologiske Religioner, skulde formaa at frembringe den højeste, Monotheismen. Overhovedet er det ikke givet noget Folk eller Menneske, at frembringe Sandheden i den Forstand, hvori Jøderne efter Vantroens Paastand skal have frembragt Monotheismen. Sandheden er ikke en menneskelig Opfindelse, den existerer forud for og uafhængig af Mennesket, og den nedlader sig kun til dem, som ere modtagelige for den, og ikke den religiøse Produktivitet men den religiøse Modtagelighed er det jødiske Folks Særkende, og just hvor denne Modtagelighed er stærk, finde Vildfarelserne let Indgang. Det samme Folk, som har frembragt en Moses og Elias og en kongelig Skare af Profeter, har ogsaa bøjet Knæ for den fønikiske Baal og bragt sine egne Sønner som Offer til den assyriske Molok. *)

Jødernes Vantro indtil det babyloniske Exil kende

*) Jfr. »Nogle Overvejelser ang. den alm. Religionsvidenskab efter Victor von Strausz und Torney ved J. N. L. Dalsgaard« S. 92.

De i Hovedtrækkene. Lutrede i Trængselen, fornyede i Troen vender en Del af dem tilbage til Fædrelandet, men den politiske Selvstændighed er tabt, og den selvstændige nationale Udvikling altsaa henvist til det religiøse Omraade. Det store Raad, Synedriet, dannes, og dets Præsident, Ypperstepræsten, bliver den øverste nationale Autoritet. Han fornægter den religiøse Ide, optræder som verdslig Hersker, driver Politik og slutter Forbund med fremmede Magter, og hedensk Aand faar Indpas i Folket, næret ved blandede Ægteskaber med Hedningerne. Under Persernes Overherredømme gik det taaleligt, men efter Alexander d. Stores Død (a. 323) blev den politiske Stilling vanskelig, og Jøderne var snart under Ægypternes og snart under Syrernes Herredømme, og det ypperstepræstelige Parti arbejdede under Syrerne aabenlyst paa at gøre Jødeland til en hedensk Stat. Antiochus Epifanes (175—164) forsøger at indføre den græske Gudsdyrkelse, og Rædselsaaret 167 brød ind. Et Alter for Zeus Xenios blev oprejst paa Brændofferalteret i Templets Forgaard, og Folket havde Valget mellem Afgudsdyrkelsen eller Døden. Nogle bleve Jehovah tro, men saamange lode sig forføre til Afguderiet, at Antiochus kunde rose sig af for bestandigt at have tilintetgjort Jehovah. Men han glædede sig for tidligt. Der havde dannet sig en national Opposition, som var delt i to Partier, et krigersk, Patrioterne, og et fredeligt, Kassidim, hvis Kærne dannedes af Seferim, de Skriftkloge eller Lovkyndige. Ledede af en af de lavere Præsteslægter, Hasmonæerne eller Makkabæerne, begyndte Patrioterne nu den jødiske Frihedskrig (167—140 og Maalet, den politiske Uafhængighed, blev naaet,

men ikke til Velsignelse for Folket, thi Bevidstheden om at være et Theokrati, en af Gud selv gennem de religiøse Institutioner styret Stat, traadte nu afgjort tilbage for de verdslige Interesser og den folkelige Selvfølelse. Makkabæerne (140--63) forenede den fyrstelige med den ypperstepræstelige Værdighed, og Johannes Hyrkans Søn, Aristobulos, antog Titel af Konge. Folket frydede sig ved sine Herskeres Glans, — Hyrkan havde skaffet Riget samme Grænser som paa Davids Tid, — føjede Profetæren til det makkabæiske Kongepræstedømme og drømte messianske Drømme om Verdensherredømmet. Selv om Makkabæerne ikke ligefrem gjorde sig gældende som Opfyldelsen af de messianske Forjættelser, synes de dog forsætlig at have søgt at virkeliggøre flere messianske Træk for at vise Folket, at de kunde byde Folket den samme Herlighed, som knyttede sig til det kommende Messiasrige (Fr. Buhl: Farisæer og Sadducæer).

Under Makkabæerne er det, at de to Partier, som spille Hovedrollen i den følgende Tid, Farisæer og Sadducæer, træde afgjort frem. Farisæerne repræsentere de nationale Interesser, Sadducæerne, der vare Fritænkere (Apg. 23, 8), udgjorde Hofpartiet og dannede et Slags Embedsadel. Folket sluttede sig selvfølgelig til Farisæerne, der bleve haardt trængte under Aristobuls Efterfølger, Alexander Jannæus, men under hans Enke, Salome, kom de atter til Ære og Værdighed og hævnede sig paa Sadducæerne. Disse støttede Salomes yngste Søn, Aristobul 2, medens hans Broder Hyrkan 2, fandt Støtte hos Farisæerne og Idumæeren Antipater. Romerne begyndte nu at gribe ind, og bleve vundne af Antipaters Søn, Herodes den Store, som tilrev sig al Magten, ind-

satte og afsatte Ypperstepræster efter Behag, og regerede i høj Grad despotisk. De blodige Partikampe mellem Farisæer og Saducæer i Makkabæertiden blive i Romertiden til bitre Lære- og Skolestridigheder. Sadducæerne, der hyldede den epikuræiske Livsfilosofi, havde ikke noget eget positivt Lærebegreb, men ved deres negative Retning og kritiske Stilling overfor den mosaiske Orthodoxi tirrede de Farisæerne, som repræsentere den døde i Bogstavens Trældom stivnede Orthodoxi. I Fortolkningen af Loven tillagde de den mundtlige Overlevering (Traditionen) samme Autoritet som den skrevne Lov. Modsætningen mellem Skrift og Tradition, den skrevne og uskrevne Lov, søgte de at dække ved Spidsfindigheder, og Fromhedens Væsen blev sat i den udvortes og punktlige Opfyldelse af deres smaalige Bestemmelser, hvorved Forestillingen om Gerningsfortjenstlighed fik Næring, og deraf fødtes Værkhellighed og Hykleri. Altsaa: Fremmedherredømme og Despoti, politisk Trældom og religiøs Ufordragelighed, sadducæisk Vantro og farisæisk Værkhellighed, en død Rettroenhed, tomme Lærestridigheder — saaledes var Stillingen da Messias kom. Han blev forkastet af Sadducæerne paa Grund af deres Vantro og Materialisme, af Farisæerne paa Grund af deres Orthodoxi — i Ordets slette Bemærkelse — og Herskesyge, og Folket i sin Helhed forskød ham, fordi han vilde frelse dem fra Synden, den sædelige Trældom, og ikke, som de ventede, fra den politiske Trældom. Messiashaabet var levende iblandt dem (Luk. 3, 15), men da Opfyldelsen af det gennem Aarhundreder nærede Folkehaab kom, saa korsfæstede de ham fordi han ikke svarede til det kødelige Messiasbillede, de havde dannet sig i deres Hjærter,

Forestillingen om en politisk Messias, der skulde føre dem til folkelig Magt og Herlighed, denne Drøm, som alle Verdensfolkene drømme, og, hvor tidt og smerteligt de end vækkes af den, drømme om igen, og som ogsaa Jøderne den Dag i Dag drømme; thi den moderne Jødedom har ingenlunde opgivet Messiasforventningen, men det er sig selv, den anser for Verdensfrelseren. Den har sat sig selv i Kristi Sted og er saaledes bleven specifisk antikristelig.

Det er et mørkt Billede, som den folkelige Tilstand i Israel paa Kristi Tid frembyder; men Lyset mangler ikke i dette Billede. Lyset er den hellige Familie, er den lille Flok af sande Israeliter uden Svig, som vi kende fra den evangeliske Historie. De fandtes blandt alle Stænder: Blandt Præsterne en Zacharias og hans Hustru; blandt Mængden, som færdedes i og om Templet, en Simeon og Anna; i Raadet en Nikodemus; blandt de Rige en Josef af Arimathæa; ved Herodes' Hof en Johanna Kusa; blandt Hyrderne de første Tilbedere; blandt Tolderne en Levi og Zakæus; blandt Fiskerne de store Apostle; blandt Haandværkerne en Josef og blandt Jomfruerne en Maria (Zezschwitz: Zur Apologie d. Chr. S. 87). Disse »Stille i Landet« ere Jødefolkets Blomst. I Frembringelsen af dem naaede Frelsens positive Forberedelse i Israel sit Maal.

Vantroen i Kristenheden indtil Trediveaarskrigens Tid.

Da Tidens Fylde kom, udsendte Gud sin Søn, skriver Apostelen Paulus, og med Tidens Fylde mener han den Tid, da alt var beredt til at tage mod Frelseren. Hvad der betinger Frelsen, er Nøden og Frelsestrangen. Vi have i det Foregaaende hørt, at den religiøse Nød var uhyre stor, og at den græsk-romerske Kulturrigdom paa ingen Maade formaaede at raade Bod paa den. Der gik ogsaa gennem Hedningeverdenen et Suk efter Frelse, og mange Hedninger bleve ved den jødiske Theisme førte hen imod den. Jeg sigter her til den jødiske Diaspora eller Adspredelse blandt Folkene. Kun et Mindretal af Jøderne vendte fra Babylon tilbage til Palæstina. Mange forbleve i Babylon, andre spredtes Jorden rundt. I Alexandria, gennem Aarhundreder et Hovedsæde for Oldtidens Videnskabelighed, boede en Mængde Jøder; af den store Bys fem Kvarterer vare de to næsten udelukkende jødiske. Efterat Pompejus havde erobret Jødeland, fik Rom en jødisk Koloni. Strabo beretter, at der ikke var nogen betydelig Stad i Riget, uden at der i samme fandtes Jøder, og i Apg. 15, 21, læse vi:

»Moses har fra gammel Tid i hver Stad dem, som ham prædike, og læses hver Sabbat i Synagogerne«. Med Monotheismens Sandhed og Biblen i deres Midte bleve de mangfoldige jødiske Kolonier en hellig Sæd blandt Folkene. Da Kristendommens første Forkyndere gik ud i Verden, vendte de sig til Synagogemenighederne, og vandt ofte der faste Pladser blandt Hedningerne. Vi se, bemærker Zezschwitz, i denne første Adspredelse ligesaa tydelig Forsynets Styrelse, som vi i Jødernes sidste store Adspredelse se en Opfyldelse af Profetierne.

Ligesaa klart erkende vi en providentiel Førelse deri, at det græske Sprog blev talt og forstaaet overalt. Kristendommen, hvis Mission gjaldt hele Verden, forefandt ved sin Fremtræden et Verdenssprog, hvori den kunde tale til Alle, det græske. Aandrigt skriver Zezschwitz: »Xerxes' Forsøg paa at slaa Bro over Hellespont og Bølgernes Tilintetgørelse af dette Værk hører til Historiens symbolske Tegnsprog. Forsøget var for tidligt. Det blev det græske Sprog forbeholdt at danne Broen mellem Orient og Occident«. Alexander d. St. var Redskabet. Ved ham bredtes Kendskabet til Græsk til det fjærne Østen; blandt Perser og Inder talte man Macedonisk. Alexandria var en græsktalende By, og i Rom hørte man ikke blot Græsk paa Gaderne, men selv i Senatet kunde man høre Taler i dette Sprog. Literaturen fandt deri et almindeligt Meddelelsesmiddel. Forud for Reformationen gik Bogtrykkerkunstens Opfindelse, og i den apostoliske Tid begynder Boghandelens Blomstringsperiode i Rom. Hele Gader i Rom bestod af Boglader, og i Provinserne vare Filialer, Slaverne erstattede Pressen som Afskrivere. Det kan

saaledes med Sandhed siges, baade at det var et Verdenssprog, hvori Apostlene talte til Folkene, og at de fornødne Midler til dets Udbredelse vare tilstede. Adgangen til Septuaginta, den græske Oversættelse af det gamle Testamente, var let, Evangelisterne kunde overalt henvise deres Tilhørere til den. Alt det her nævnte i Forbindelse med den almindelige Verdensfred og den livlige Samfærsel mellem Folkene i det store Rige er Forsynets Veje, de Veje, ad hvilke han banede Evangeliet om Frelsen ved Kristus Indgang blandt Folkene.

Nu begyndte Opfyldelsen af Daniels Udtydning af Nebukadnesars Drøm. Den usynlige Haand kastede Stenen, som skal knuse Billedstøtten. Kampen mellem Guds- og Verdensriget træder ind i en ny og og højere Fase. Forholdet mellem disse to Riger er den verdenshistoriske Axe, hvorom alle Begivenheder bevæge sig. Gud havde skabt Mennesket frit, med Mulighed til at bestemme sig for eller imod ham. I første Tilfælde vilde Historien fra først af og helt igennem have vist os Billedet af et til Guds Rige forklaret Menneskehedens Rige. Der vilde ogsaa da kunne tales om Verden i Modsætning til Gud, men ikke som nu om en Verden i Modsigelse med Gud, og just dette udgør Verdensrigets Begreb. Det er Syndefaldet, som betinger »Verdensrigets« Tilbliven, thi Synden er Modsigelse mod Gud; men skal det blive udvortes og synligt, da maa det fremtræde som et Samfund, et jordisk Magtrige, i sin Fuldendelse som et Universal- eller Verdensmonarki i bevidst Modsigelse mod Gud. Ideen om dette Verdensrige knytter Skriften til Nimrod og Babel. Ifølge 1 Mos. 10 var Nimrod en Sønnesøn af Kam, paa hvem

Noahs Forbandelse hvilede, og han er Grundlæggeren af Babelsriget og efter Sagnet tillige den, som ledede Taarnbygningen. Det er betydningsfuldt, at Ordet Nimrod betyder en Oprører, og at det er ham, som lægger Grundvolden til Babel, der i Skriften er den staaende Typus paa Verdensriget. Nebukadnesar fører Nimrodstanken ud i Virkeligheden, og efter det babyloniske fulgte saa det persiske, det græske og romerske Verdensrige. I disse fire Riger se vi den fra Gud affaldne Menneskeaands Forsøg paa at at grundlægge et Værk, i hvilket den kan spejle sin Selvherlighed og glæde sig i Bevidstheden om at være mægtig som en Gud og saaledes skabe sig et udødeligt Navn. Historien er fuld af universalmonarkiske Tilløb, som mislykkes, indtil det tilsidst, men kun for en liden Tid, lykkes for Antikristen eller »Dyret«, som Skriften kalder ham, og — »Staterne bære jo ogsaa alle et Dyr i deres Vaabenskjold«.

Vi ere i Betragtningen af Guds Riges Historie naaede til Begyndelsen af den romerske Kejsertid, som er Kristi Fødselstid. Tiden før Kristus, et Tidsrum af 4000 Aar, falder i to lige store Afsnit. Det første er Urtiden, og paa Overgangen fra denne til det følgende Afsnit møde vi Nimrod og Abraham, to Antityper i den Udviklingsrække, der begynder med Kain og Abel (Seth), Verdens- og Gudsrigets Repræsentanter. Udviklingen efter dem er parallel med Udviklingen før dem, idet begge Perioder ende med en Verdenstilstand, i hvilken Vantroen er bleven en Stormagt og de verdslige Idealer de bevægende Magter i Tiden. Hvor Udviklingen skal fortsættes men ikke kan det, fordi Udviklingsmulighederne ere udtømte, der træder Gud skabende til og sætter Prin-

cipet til den nye Udvikling, og just heri bestaar Underet baade i Naturen og Historien. Underet er det absolut Nye, det som ikke lader sig forklare af den naturlige Udvikling og ikke er et Produkt af denne. Men det Nye og Underfulde har naturlige og historiske Tilknytningspunkter. Vi se i den mosaiske Skabelsesfortælling, hvorledes hver ny Dags Skabelse foregaar paa Grundlag af, hvad der havde udviklet sig den foregaaende Dag, og saaledes forholder det sig ogsaa i Historien. Det Nye, Gud ved Abraham sætter ind i Historien, er forberedt ved Urtidens Monotheisme, og det Nye, Gud ved Kristus sætter ind, er forberedt ved Udviklingen i den gamle Pagts Menighed. Den historiske Kontinuitet er intetsteds brudt. Men denne Kontinuitet har ligesom Naturens Udviklingshistorie krævet sine Skabelsesdage, krævet et guddommeligt: Der bliver Lys! Der bliver Liv! Med et saadant Skaberliv begyndte den gamle Pagts Menighed og er ogsaa det nye Pagtfolks Historie begyndt; og medens den første kun begynder med det relativt Nye, og for saa vidt ikke i strængeste Forstand kan kaldes et Under, en Skabelse, saa er Kristendommen derimod absolut et Under, idet der med den sættes et absolut Nyt ind i Tiden, nemlig Kristus eller det nye Menneske, og Kirken eller det nye Samfund. Kristus er det nye Menneske, den anden Adam, fordi han er den Hellige, og Fremkomsten af den Hellige midt i den syndige Slægt er et Under, et Transcendent for Naturen; og det samme gælder Kirken med de Helliges Samfund, saaledes som dette historisk fremtraadte i den kristne Modermenighed i Jerusalem, hvor Verdensprincipet, Egenkærligheden, var brudt af den hellige, selvfornægtende Broderkær-

lighed, og saaledes det sædelige Fuldkommenhedsmaal anteciperet, hvortil Kristus vil føre Verden. Selv en Kant saa i den kristne Kirkes Fremtræden et Under i Historien og erkendte, at her traadte ham et Samfundsliv imøde, som ikke lader sig forklare af den naturlige Udvikling. Men dette Samfund, dette nye Liv viser tilbage til Kristus, som sin Kilde. Hans Aand er det, som har fremkaldt det. Og som Kirkeunderet eller det nye Samfund forudsætter Kristusunderet eller det nye Menneske, saaledes forudsætter atter det nye Menneske eller den anden Adam et guddommeligt Skabelsesunder.

I den apostoliske Kirketid, Underets og de overordentlige Naadegavers Tid, nedlægges de Sædekorn, hvoraf en ny Verdensorden skal fremvoxe. Evangeliet forkyndes om Synd og om Naade, om Menneskenes Broderskab og Lighed for Gud, om Kærligheden som Lovens Fylde, om den evangeliske Frihed, om Kvindernes Menneskeret. Den religiøs-sædelige Grundvold til det nye og hellige Familieliv lægges, Foragten for fremmed Nationalitet bekæmpes, Slaveriet undergraves, og Tanken om Menneskeslægtens Enhed og Kirken som et alle Folk omfattende universelt Rige, det jordiske Gudsrige, begynder at træde ud i Virkeligheden. Om de Kristne skriver den ukendte Forfatter af Brevet til Diognet: »De leve i Kødet, men ikke efter Kødet; de ere paa Jorden, og dog vandre de i Himlen«. Lægen Galenus skriver: »De fleste af dem ere ikke istand til at filosofere, men de leve som Filosofer«. Deres Broderkærlighed vækker selv Spotteren Lukians Beundring, og Libanius udbryder: »Hvilke Kvinder have dog de Kristne!« Den hedenske Statsmagt, der i Begyn-

delsen næppe ændsede dem, kom snart til Erkendelse af, at Kristendommen, skønt en stille Magt, dog var i høj Grad faretruende for dens Existens, og den begyndte da de blodige Forfølgelser, som strække sig gennem 300 Aar, indtil Konstantin i Begyndelsen af det 4de Aarh. erklærer Kristendommen for Statsreligion. Det Forsøg, som Julian efter Midten af samme Aarh. gør paa Hedenskabets politiske Fornyelse, mislykkes. Paa Toget mod Perserne spørger han en Kristen blandt sine Omgivelser: »Hvad bestiller nu Tømmermandens Søn fra Galilæa?« og han faar det dybe Svar: »Han tømrer!« Kort efter falder Julian og udbryder døende: »Endelig har Du sejret, Galilæer!« saa melder Sagnet, og det er sandt, hvad Sagnet melder. Udvortes var Hedenskabets Modstandskraft brudt, og det Forsøg, som det i Nyplatonismen gjorde paa at oprette en ny Verdensreligion, glippede ligeledes. Hvad der trængtes til, var ikke én nok saa aandfuld og dybsindig Sammensmeltning af de gamle filosofiske og religiøse Sandheder til et pantheistisk System, men noget absolut Nyt, og dette Nye bragte Kristendommen.

I Frikirketiden findes Vantroen nærmest udenfor Kirken i det fjendtlige Hedenskab og Jødedom, men den Sidste var lige saa afmægtig overfor Kristendommen som det Første. Langt farligere for Kirken var den Jødedom og det Hedenskab, som med mere eller mindre Held søgte at trænge ind i den og at gøre, den Første sin nomistiske Formalisme og den Sidste sit antikristelige Indhold gældende som kristelig berettiget. Hertil kom saa den store Fare, da Frikirken bliver Statskirke. Verdslighedens brede Strøm vælter ind, Verden faar kristelig Fernis, og der

knytter sig nu udvortes Fordele og Behageligheder til det at være Kristen. Sulamith (Menigheden), som i Frikirketiden havde bevaret Troskaben mod Hyrdebrudgommen (Kristus), begynder nu at lytte til Salomons (Verdens) fagre og fristende Ord. Saalænge han ved udvortes Magt vilde tvinge hende, var Modstanden forholdsvis let, thi da var hendes Hjærte ham imod; men nu, da han kommer med kristelig Mine og behagelige Lader, ikke som en tomhændet Bejler, men med Gods og Guld og jordiske Herligheder at byde, begynder han at gøre Indtryk paa hendes Hjærte, og hun falder. Det har stadfæstet sig fra Begyndelsen af, at Verdslighed er Kirkens Hovedfare, men Verdslighed er ikke andet end maskeret Vantro. Den er ikke en filosoferende Vantro, men den praktiske Vantro, der tager Mennesket fra hans specifisk svage Side, Kærligheden til denne Verdens Riger og deres Herlighed, og hvor din Kjærlighed er, der er din Vilje, er Du selv. »Som vi elske, saaledes ere vi; hvad vi elske, i det forvandles vi«. Derfor formanes vi af Guds Ord: »Elsker ikke Verden, ej heller de Ting, som ere i Verden!« men elsker Gud højere end Verden, og agter de usynlige Ting højere end de synlige.

Efter Konstantins Tid begynder praktisk Vantro at drage i Aag sammen med en udvortes Kristelighed og Kirkelighed. Ogsaa theoretisk Vantro findes i den gamle Kirke, men det er ikke uden Vanskelighed at sondre mellem den egentlige Vantro og Heterodoxien, der fremtræder i de mange Sekter, thi det er Rationalismen, som er det fælles Princip for Begge, og Heterodoxien som Afvigelse fra de kristne Grundsandheder, selv om kun fra en Enkelt af dem, er Be-

vægelse henimod Vantro, om den end endnu ikke selv kan betegnes som saadan. Grænsen mellem Tro og Vantro er meget ofte umulig for os at drage, fordi Vejene her slynge sig ind i Hjærternes usynlige Verden, saa det er alene den store Hjærtekender, som her kan have den sikre, fuldt begrundede Dom.

Vi møde i den gamle Kirketid mangfoldige Gradationer og Overgange i rationaliserende Retning, lige fra Arianerne, som nægtede Sønnens Væsensenhed med Faderen, men dog i uegentlig Forstand ærede ham som Gud og delagtig med Faderen i Skabelsen, indtil de jødiske Ebioniter, for hvem Kristus kun var et med guddommelige Kræfter udrustet Menneske, Josefs og ikke Guds Søn, og de hedenske Gnostikere, der med Ringeagt for Kristendommens historiske Kendsgerninger omformede den i spekulative Systemer til en æventyrlig, hedensk Pantheisme, og i en falsk Aandelighed som »de Vidende« ringeagtede »de Troende«, i mange Henseender Forløbere for den ukristelige Gnosis, som vi kende fra den nyere Filosofis Historie. Ligeledes træffe vi hos Gnostikerne den Skelnen mellem en højere og lavere Sædelighed, som senere blev en af Romerkirkens mange vildfarende Lærdomme, om den end motiveres anderledes her end der; thi den gnostiske Motivering er den, at fordi Gnostikeren som Pneumatikeren eller »det aandelige Menneske« er højt ophøjet over det Sanselige, derfor kan han frit hengive sig til alle Kødets Lyster, uden at hans Inderste besmittes deraf. Det er kun de smaa stillestaaende Vande, som blive urene, naar der kastes Snavs deri, Oceanet derimod kan optage Alt i sig uden at blive urent, og den sande Gnostiker er et Ocean af Aandelighed, som ikke af Noget kan blive

urent. De almindelige Mennesker derimod, de smaa og stillestaaende Vande, ere bundne til Hverdagsmoralens Bud (Martensens Ethik 1,490). Som bekendt er den gnostiske Genialitetsmoral bleven fornyet i den moderne Vantro, der hævder, at den dygtige Individualitet har Ret til at handle i Overensstemmelse med sin Natur uden at lade sig besvære af Hensyn til den almene Pligtlov, der kun er for Spidsborgere og den almueagtige Masse, og uden af Samfundet at lade sig forholde sin Ret til at være lykkelig og følge sine Lidenskaber.

Lad mig slutte Omtalen af den gamle Kirketid med at minde om den enestaaende Missionsopgave, Kristendommen havde ved sin Indtrædelse i Verden, hvor den fandt sig stillet overfor en hedensk Aandsdannelse og Kultur, saa rig og alsidig udviklet, at vi kun i det moderne Hedenskab, der mere og mere breder sig i Kristenheden, kunne finde et Sidestykke dertil. Hvorledes forholdt Kristendommen sig overfor den gamle hedenske Kulturverden? Efter det Princip, at man skal elske alt Menneskeligt og hade alt Syndigt. Men det Syndige hæftede ved det antike Kulturliv paa ethvert Punkt og besmittede det. For saa vidt forholdt Kristendommen sig asketisk dertil, den forsagede og dømte det. De kristne Apologeter tage Kampen op mod den hedenske Filosofi og Videnskabelighed, de eftervise dens Vildfarelser; de bestride Berettigelsen af en Kunst, som staar i Usædelighedens Tjeneste og søger at forherlige den; de tordne mod Scenens Liderlighed og Amfitheatrets blodige Afskyeligheder; de blotte skaanselsløst det sociale Livs Urenhed og Uretfærdighed. Men det er kun mod det Hedenske i den antike Kultur, at Kristendommen fører Krig, men ikke

mod det i den, som har Værdi for et i Sandhed menneskeligt Liv. Typisk for dens Stilling i denne Henseende er det, at den forvandler den hedenske Basilika til det kristne Gudshus. Basilikaerne vare Bygninger, som Romerne anvendte til Retsforhandlinger og andre verdslige Forretninger, men de Kristne tog dem i Brug til deres Gudstjenester, og ved en lille Tilbygning fik Basilikaen den kristne Kirkes Korsform. Saaledes med hele den antike Kultur. Kristendommen bemægtiger sig den og, idet den fylder den med sin Aand, præges den i nye og ædlere Former. Den formaaede kun dette ved den Sandhedsmagt, som er i den, og naar man spørger, hvorledes det skal gaa Kristendommen overfor den moderne hedenske Kultur, da svare vi, at har den engang bevist sig som den sejrende og fornyende Kraft overfor en fjendtlig Kulturverden, da vil den atter kunne formaa det. Den er sig sit dobbelte Kald bevidst, det religiøse Kald og Kulturkaldet. Den vil paa engang stille Mennesket i det rette Forhold til Gud og til Verden. Sin religiøse Magt beviser den ved ydre og indre Mission. Sit venlige Forhold til Videnskab, Kunst og den hele rent menneskelige Aandsdannelse faar den først Lejlighed til at vise i den nyere Tid, hvilken den forbereder som Opdrageren af de nye og udannede Folk, der fra det femte og sjette Aarh. af optræde paa Historiens Skueplads i Europa. Dermed staa vi foran det næste, store Afsnit af Historien i den kristne Kirketid, Middelalderen.

Middelalderen er, som Navnet antyder, en Mellem- og Overgangstid, i hvilken Kristendom og Hedenskab, Kultur og Barbari og Folk af forskellige Nationaliteter mødes i gærende, kaotisk Blanding og Forvirring, indtil der af de vældige Kræfters Kamp fremgaar nye Stats- og Kirkedannelser og nye, af Kristendommens Aand prægede Kulturformer. Det er Korstogenes, Ridderordenernes, Munkevæsenets, Skolastikens og Mystikens Tid, den kristne Billed- og Bygningskunsts Tid, Ridderromanens og Folkevisens romantiske Tid, en poetisk sindrig Overtros og en dybsindig Sagndigtnings Tid, en forunderlig stemningsfuld, af dybe Anelser, Længsler og Drømme opfyldt Tidsalder. Men hvad der er det dominerende og fremfor alt karakteriserer den, er det romerske Pavedømme og dets kirkelige Magtstilling. Fra det 5. Aarh. af udvikler der sig en bestandig dybere Modsætning mellem Lægstanden og Præstestanden, der som Kirkens Repræsentation indtager en priviligeret Stilling. Den betegner sig selv som Herrens Arvelod eller Klerus, og Kleresiet bliver til Hierarki eller Præstevælde, og denne naar sit Toppunkt i Paven, den romerske Biskop, Indehaveren af hele den kirkelige Magtfylde. Hvad Pavedømmet tilstræber og gennem sine store Repræsentanter, en Gregor 7. og Innocens 3., ogsaa tildels realiserer, er Theokratiets Ide, Tanken om en jordisk Kirkestat, et Verdensherredømme, som Alt skal være underdanigt, Samfundet og Individerne, Aanderne og Samvittighederne. Den hierarkiske Kirke gør sig til ét med Guds Rige, til den absolute Autoritet, for hvilken alt paa Jorden skal bøje sig, saaledes at alle verdslige Formaal umiddelbart skulle tjene Religionen, det vil her sige Kir-

ken, og dette vil atter sige Hierarkiet og Paven. Det Falske i Pavedømmet lader sig sammenfatte og udtrykke deri, at det historisk er fremtraadt som den falske, d. v. s. frihedsløse og frihedsfjendske Autoritet. Naar Nutidens Grundskade er den autoritetsløse Frihed, da var Middelalderens Grundskade den frihedsløse Autoritet, Hvad hin Tidsalder først og fremmest trængte til, var visselig Autoritet, en stærk og fast Myndighed overfor de unge Folkeslag, som skulde opdrages til Frihed. Det var Pavedømmets historiske Kald at være Folkenes myndige Opdrager. Men det har misbrugt og er gaaet ud over Grænserne af dette Opdragerkald ved at sammenblande det Verdslige og Hellige, det Menneskelige og Guddommelige. Det har gjort Religionen til den romerske Kirke og Paven til Kristus. Det har bekæmpet den Sandhed, at Staten ligesaavel som Kirken har guddommelig Autoritet. Det har tyranniseret Folkene og øvet et Tvangsherredømme, der kuede og holdt alle berettigede Frihedsbestræbelser nede. Det har forfalsket Religionen med menneskelige Traditioner og Tilsætninger og lagt Aag paa Troen, Samvittigheden og Tanken Følgen heraf var, at en Opposition dannede sig. Den verdslige Magt vilde ikke finde sig i som Maanen at laane sit Lys af Pavedømmets Sol, og gennem hele Middelalderen drager sig en Kamp mellem den verdslige Magt og Rom. Det religiøse Frihedskrav træder frem i frie evangeliske Foreninger og i en kirkereformatorisk Stræben. Mennesketanken, der ikke vedblivende kan finde sig i en blind Underkastelse under den romerske Kirkelære, begynder at røbe kritiske Lyster og gør Forsøg paa at forsone Tro og Viden, Fornuft og Aabenbaring, Kristendom og Filosofi. Men

Romerkirken har Magten og tvinger Aanderne til Underkastelse, i al Fald udvortes, og de, som ikke ville bøje sig, forfølges grumt og ubarmhjærtigt som Kættere. Hierarkisk Hovmod og Herskesyge viser sig forbunden med en tiltagende Verdsliggørelse og Usædelighed, og saaledes forbereder paa mange Maader kirkelige Overgreb og kirkelig Vanart Vantroens Fremkomst og fremkalder en stigende Misfornøjelse med det kirkeligt Bestaaende, der tilsidst kommer til Gennembrud i Renæssancen og Reformationen.

Middelalderen er en Ungdomstid, en Følelsens og Fantasiens Tid, thi denne Periode har Alt, hvad der karakteriserer Ynglingen: Kærlighedstrangen, den levende Begejstring for Idealerne, det kække Mod til at vove selv det Æventyrligste, til at kæmpe og ofre sig for ideale Formaal, og dertil det Gærende og Higende, disse Anelser og Længsler, der ikke selv vide, hvad de ville, men hige ud i det uendelige, ubegrændsede Fjærne, komme og gaa ligesom lette, gyldne Foraarsskyer paa Sjælens Himmelhvælving. Middelalderen er fuld af romantisk, baade erotisk og religiøs Poesi. Dens poetiske Skaberevne aabenbarer sig i saadanne Frembringelser som Ridderromanen og Folkevisen, der skildre den kæmpende og efter mange Lidelser tilsidst sejrende Kærlighed. Den har sine Herolder i de tyske Minnesangere og de franske Troubadourer. Den frembringer religiøse Kvad som det saxiske Epos Heliand og Angelsaxeren Kædmons Sange, og i Middelalderen skaffer den Italien et smukt nationalt Sprog, paa samme Tid som den revser Hierarkiets Synder og i Dantes »Helvede« holder Dommedag over den fordærvede Kirke. Dens poetiske Kraft viser sig ligeledes i en rig Æventyr- og Sagn-

digtning, fremfor alt Faustsagnet, som i ideel Dignitet ikke staar tilbage for Prometheussagnet Af denne Tidsalders aandelige Jordbund skyder »den blaa Blomst« frem, som Novalis fortæller om, den mystiske Blomst, som endnu ingen Dødeligs Øje har skuet, og hvis Duft dog opfylder hele Verden, men ikke Enhver er fint nok organiseret til at fornemme den. Den blaa Blomst er hverken mere eller mindre end det poetiske Natursymbol paa selve Romantiken, hvis Karaktermærke er den begejstrede Kærlighed til Idealet, »der længselsfuldt søges i det ubestemte Fjærne, bag de blaa Bjærge og de gyldne Skyer«, nærmest det jordiske Lyksalighedsideal, Ærens og de ridderlige Bedrifters, Elskovens eller den jordiske Kærligheds fuldkomne Skikkelse og fuldkomne Lykke, men ogsaa det religiøse Ideal, enten det nu er Munken og Nonnen, der drømmer om og gennem Askesen stræber at naa Helgenglorien, eller det er Mystikeren, som i indre Selvbeskuelse drømmer om allerede her at naa Salighedsidealet, den guddommelige Beskuelse, eller det er Korsridderen, som med sit Sværd vil erobre det hellige Land og Himlen. Hin Tidsalder var rodfæstet og grundfæstet i Troen paa Idealets skjulte Nærværelse, i Visheden om at det kan naas, og hermed forbandt den Modet og Kraften til at sætte Alt ind paa at vinde det. Som sagt, det var Ungdomstiden, Følelsens og Fantasiens Tid med en levende Kærlighedstrang og en stærk Trosevne, men den førte ideligt ud i det Fantastiske og Overspændte, ikke at tale om sædelige Forvildelser. Menneskelivets Udviklingsgang fører det med sig, at Ynglingealderens dunkle Følelsestid efterfølges af Manddomsalderens klare Indsigt. Det var Menneskeaandens Trang til klar Indsigt og Erkendelse, som

fra Middelalderens mystiske Halvlys og dunkle Tros- og Følelsesliv førte Slægten gennem Renæssance- og Reformationstiden ind paa den nye Tids Veje, hvor man er bleven klogere og indsigtsfuldere, men ikke dydigere og bedre paa Grund af den voxende Vantro.

Det er i Italien, at Vantroen først træder frem i stor Stil og bliver en Magt i det offentlige Liv. Dens Fremtræden er begrundet dels i Kirkens Fordærvelse og dels i Fornyelsen af Oldtidens Videnskabelighed. De urolige Tilstande i Middelalderens første Aarhundreder vare lidet gunstige for Kunstens og Videnskabens Dyrkelse og Udvikling, men i Middelalderens Slutning kommer der en rig Blomstringstid for dem, hvilken man kalder Renæssancen, d. v. s. Fornyelsen eller Genoprettelsen af Kunst og Videnskab. Deres Hjem havde indtil da været Østen, især Byzants eller Konstantinopel. Vestens Paavirkning af byzantinsk Kunst begynder allerede i det 12. Aarh., og meget snart overgaar Lærlingen Læreren. Bygningskunsten og Maleriet udvikles hurtigt og herligt; i det 12. Aarh. fejrer den romanske, og i de to paafølgende Aarh. den gothiske Bygningskunst sine Triumfer, og i det 15. Aarh. danner den italienske Malerkunst de tre berømte Skoler, den florentinske, umbriske og lombardiske, repræsenterede af Mestre som Leonardo da Vinci, Rafael, Corregio og Tizian samt Billedhuggeren Michel Angelo. De her nævnte Kunstarter staa tilligemed Musiken, Sangen, Glasmaleriet og Mosaikarbejdet overvejende i Kirkens Tjeneste og arbejde til dens Forherligelse, men en Undtagelse danner her Poesien, der i Italien fik sin

nationale Genfødelse ved de tre berømte Digtere, Dante, Petrarca og Boccacio i det 14. Aarh. Vistnok vare de Første troende Katholiker, men dette forhindrede dem ikke i at se og revse Kirkens Synder, og Boccacio, der i sine Digte sætter sig ud over Kristendommens religiøse og sædelige Fordringer, er fuld af Haan og Spot mod Skolastik, Munke- og Præstedømmet. Mere Betydning for os end Kunstens har Videnskabens Fornyelse, der daterer sig fra Midten af det 15. Aarh. Da Konstantinopel 1453 blev erobret af Tyrkerne, strømmede Skarer af byzantinske Lærde til Europa, især til Italien, hvor de fandt en gæstevenlig Modtagelse i Rom og hos de kunstelskende Mediceer i Florens. Studiet af den græsk-romerske Oldtids literære og kunstneriske Skatte tog et uhyre Opsving, og unge Mænd fra alle Europas Egne rejste til de italienske Akademier for at blive delagtige i den klassiske Aandsdannelses Rigdom. Medens de klassiske Studier tidligere næsten udelukkende tjente kirkelige og theologiske Øjemed, optraadte de nu selvstændigt som almen-menneskeligt Dannelsesgrundlag eller Humanisme. Med dette Ord, der altsaa betyder den paa Grundlag af Humaniora eller Studiet af den græsk-romerske Oldtids Videnskab hvilende Dannelse, plejer man at betegne den videnskabelige Renæssance. Den har havt Betydning for Kulturudviklingen i Europa indtil denne Dag, og den kom den tyske Reformation til Gode ved at forny Kendskabet til de Oldtidssprog, hvori Biblen er skrevet. Men Skyggesiden ved den er, at den tillige med den klassiske Dannelse skaffede den gamle hedenske Livs- og Verdensbetragtning Indgang i Italien, og der fremkaldte et nyt, epikuræisk Hedenskab, der bredte

sig mere og mere i de dannede Kredse og fandt Vej op paa Pavestolen. Den kirkelige Kristendom var udartet til en udvortes Ceremonitjeneste og død Værkhellighed, hvortil kom den grænseløse Usædelighed hos Kirkens Tjenere, ikke mindst hos Paverne. Humanismen dannede sig en filosofisk Privatreligion eller vendte sig bort fra al Religion, idet den hellige Historie for den ikke var andet end kristen Mythologi, i Værdi lige med den hedenske Mythologi. Ved det mediceiske Hof i Florens satte man aabenlyst Plato over Kristus, og Pave Leo 10. tillægger man den Ytring: »Hvormeget Fablen om Kristus har gavnet os og Vore, er alle Aarhundreder tilstrækkelig bekendt.« Da Leos Sekretær, Kardinal Bembus, en Dag traf den hæderlige Sadolet, sysselsat med at oversætte Pauli Brev til Romerne, sagde han til ham: »Lad de Børnestreger fare! Saadanne Taabeligheder sømmer sig ikke for en alvorlig Mand.« Jeg skal ikke dvæle længere ved den italienske Vantro.*) At den fremtræder prydet med Elegance, Poesi og en sjælden Dannelsens Finhed kan, naar den vejes paa Kristendommens Vægtskaal, ikke forandre Dommen over den. Den var den beske Frugt af en Kulturbevægelse, der forøvrigt ikke maa dømmes efter denne ene Frugt alene. Men vistnok truede den italienske Renæssance Europa med en stor Fare, nemlig den, at med dens Aandsdannelse tillige dens Vantro og Frivolitet skulde have overskredet Alperne og oversvømmet Europa; men det var anderledes besluttet af ham, som vandrer paa Tidens Hav uden at synke, og hvem baade Stormen og Bølgerne ere underdanige.

---

*) Om denne kan findes nærmere hos J. Burckhardt: Cultur der Renaissance. S. 550 ff.

Med det 16. Aarh. kommer Reformationen, hvor Kristentroen og den sædelige Aands Alvor i Morten Luther hæver sin mægtige og myndige Røst mod den vantro og fordærvede Kristenhed og fremkalder en religiøs-sædelig Fornyelse, protesterer mod Pavekirkens Tros- og Samvittighedstvang, skelner grundigt mellem den verdslige og gejstlige Magt og anviser enhver sit Omraade. Kirkens Kald er at forvalte Naademidlerne, og Staten tilkommer det at ordne det borgerlige Liv og udvikle sig efter sine egne Love. »Menneskeaanden tager sig selv og sin Verden i Besiddelse, erkender sig som Verdens Herre. Den gamle Verden, Grækenland og Rom, tages — i Renæssansen og Humanismen — paany i Besiddelse. Den nye Verden, Amerika, opdages. Bogtrykkerkunsten opfindes, og Kopernikus forkynder en hel ny Opfatning af Verdensbygningen.« En ny Tid bryder frem, efterat Luther, Kolumbus, Gutenberg og Kopernikus ere begyndte at lyse som straalende Stjærner paa Historiens Himmel. Og det Nye, som Reformationen bringer, er, at den sætter Frihedsprincipet i historisk Funktion, sætter det ind som en virkende og bevægende Magt i Tiden og den historiske Udvikling. Nærmest gør den dette paa det religiøse Omraade, hvor den protesterer mod Pavekirkens falske Autoritet og sætter den sande Autoritet, Guds Ord, istedet. Og for denne Autoritet bøjer den sig i ubetinget Lydighed. Troen og Guds Ord ere Reformationens tvende Principer; Troen repræsenterer Friheden, Guds Ord Autoriteten, og saaledes kan man sige, at Reformationen i Religionens Stære tilvejebringer det rette Forhold mellem disse to Faktorer. »Men det samme Frihedsprincip, der er

i Religionen, vil nu ogsaa give sig Skikkelse i Verdenslivets forskellige Kredse. Staten skal ikke laane sin Autoritet af Kirken, thi den er selv en guddommelig Ordning, skønt den vel skal bevare sin Sammenhæng med Kirken, med Religionen. Der skal ikke blot være en kirkelig Kunst, en kirkelig Videnskab, men Kunst og Videnskab have ogsaa deres egen af Kirken uafhængige Sfære.« Og saaledes med Alt i Menneske- og Samfundslivet, det skal udvikle sig efter sin egen Natur og sine egne Love, og naar dette ogsaa er bleven Tilfældet i de efterfølgende Aarhundreder, da have vi næst Gud det 16. Aarh.'s Reformatorer at takke derfor. Men naar Udviklingen i Tidernes Løb mere og mere er bleven rent verdslig og irreligiøs, da er det uretfærdigt at anklage Reformationen herfor, thi »det ligger i dens Princip, at Religionen skal vedblive at være den højeste, den altbeherskende og altgennemtrængende Magt; men dens Herredømme skal være Aandens. Den skal kun virke med Aandens og Ordets Midler, til hvilken den er henvist af Herren, hvis Rige ikke er af denne Verden.« (Martensens Ethik, 1, 42 ff.).

Friheden have Menneskene altid og paa ethvert Omraade havt svært ved at bruge paa rette Maade, dette stadfæster sig ogsaa i Videnskabens Historie efter Reformationen. Der kan tales ikke blot om en politisk, men ogsaa om en videnskabelig Radikalisme. Den sidste fremkommer ligesom den første ved en Forrykkelse af Forholdet mellem de to Faktorer, Friheden og Autoriteten, saaledes at Friheden enten bliver autoritetsløs eller forholder sig til falske Autoriteter, Dette er ofte sket i Videnskabens Historie. Idelig er den gaaet ud over de Grænser, der

ere satte den, subjektivt i Forskerens Aand og objektivt i Forskningens Genstand. Subjektivt har den syndet ved at ville være absolut i Viden, hvormed den har glemt, at Menneskets Aand er den skabte og endelige Aand, og at Mennesketanken kun i relativ Forstand er sin egen Lovgiver, thi i sidste Instans er Mennesketanken som alt andet Menneskeligt underlagt den guddommelige Lovgiver, og om den end har sit eget Rige, den har det kun som Lehn af Gud, han og ikke den er Selvherskeren. Og objektivt har Videnskaben, fornemmelig Naturvidenskaben, syndet ved ofte at gaa ud over Empiriens Grænser, ved ikke at holde sig til Erfaringen som Kilde og Prøvesten for den videnskabelige Erkendelse, og dermed er den da kommen bort fra Virkelighedens faste Jordbund ud i luftige Egne, hvor den som sikre videnskabelige Resultater har opstillet, hvad der i Virkeligheden ikke var andet end Videnskabsmandens subjektive Formodninger og Gisninger, mere eller mindre værdiløse Hypotheser. Med denne Radikalisme kunde det da ikke andet end komme til Sammenstød mellem Troen og Videnskaben, mellem den kristne og den naturalistiske Verdensanskuelse. Det er rigtig bemærket af Victor Eremita, at ethvert Menneske, hvor ringe begavet han end er, hvor underordnet hans Stilling i Livet end er, har en naturlig Trang til at danne sig en Livsanskuelse, en Forestilling om Livets Betydning og dets Formaal, og kunde man se ind i Sjælene, da tvivler jeg ikke om, at det vilde vise sig, at der næppe ere To, som have nøjagtig den samme Forestilling om Menneskelivet og Verden. Men se vi bort fra det Individuelle, da maa vi sige, at principielt gives der kun to Verdensanskuelser,

den **theistiske** (Kristendommen) og den **naturalistiske** (Hedenskabet), den, der sætter den levende, personlige Gud, og den, der sætter Naturen som det absolute Princip. Her er det store Enten-Eller, som er sat os Støvets Børn: Vil Du være en Gudsdyrker eller en Naturtilbeder? Vil Du i Liv og Død holde Dig til den himmelske Fader, eller vil Du, Menneskebarn, fornægte din Fader, og med Fornægtelsen af ham og med Undertrykkelse af den uudslettelige Bevidsthed, Du i din frie Aand bærer om at være hans Skabning, give Dig til at ære og dyrke Skabningen over Skaberen, som er højlovet i al Evighed (Rom. 1, 25)? Vil Du? spørger jeg, thi Tro eller Vantro beror paa et personligt Valg og ikke paa videnskabelig Erkendelse.

Den negative eller trosfornægtende og antikristelige Aand, som vi spore i Kirkens Historie lige fra Apostlenes Dage, og som med Tvang blev holdt nede i Middelalderen, træder efter Reformationen frem som historisk Magt i tre Hovedformer: Rationalisme, Pantheisme og Materialisme, Kristusfornægtelse, Gudsfornægtelse og Aandsfornægtelse. Renæssancen før Reformationen, Socianismen og Giordano Brunos Pantheisme efter samme ere kun at betragte som Stormfugle, der bebude det sig nærmende Uvejr. Det bryder først løs efter Midten af det 17. Aarh. Trediveaarskrigen betegner Vendepunktet. Istedetfor de religiøse og kirkelige træde nu de verdslige og politiske Interesser afgjort i Forgrunden. Med den Indflydelse, som den engelske Deisme, den franske Sensualisme og den tyske Rationalisme udøver baade paa Videnskaben og Folkenes Tænkemaade begynder, hvad man kalder den moderne

Tid, hvis Særpræg er Udfoldelsen af Reformationens negative Element, det kritiserende og protesterende, Retten til at betvivle og undersøge Alt, hvorved man føres til Forkastelse ikke blot af den falske, men ogsaa af den sande Autoritet, ogsaa af den højeste Autoritet og al Autoritets Kilde, Gud og Skaberen (autor), og vil grundlægge et Humanitetens Rige, hvor man atter og atter vælter den Sisyfussten, at ville aflede Autoriteten af Friheden, og atter og atter kommer til det Resultat, at man kun har En (Mennesket; Friheden), hvor man skulde have To (Gud og Mennesket; Autoriteter og Friheden). Autoriteten kommer hverken nedenfra eller rent indenfra; den kommer ovenfra og vil anerkendes i denne sin Herkomst.« Det er Nægtelsen af denne Anerkendelse, som præger den moderne Tid og gør den til en Vantroens Tid fremfor nogen tidligere Tid. Vantroen voxer i Magt og faar flere og bedre Midler til sin Raadighed, fremfor alt videnskabelige. Skal Troen hævde sin Superioritet, maa den imødegaa Vantroen ogsaa paa Videnskabens Grund. Men aldrig maa den glemme at skelne mellem Personerne og Sagen. »Dræber Vildfarelserne men elsker Menneskene«, siger Augustin. Fordi de Vantro ikke ere troende, ere de dog endnu ikke derfor onde; vi finde hos mange af dem Idealitet og sædelig Alvor, og med Hensyn til saadanne skulle vi mindes Herrens Ord til hin jødiske Skriftlærde: »Du er ikke langt fra Guds Rige!« (Mr. 12, 34.) Den bevidste Antikristendom med Had og Haan, Raahed og Usædelighed skal Gud dømme.

Den engelske Deisme og den franske Sensualisme.

Reformationen er Menneskeaandens Friheds- og Myndighedserklæring. Troen afkaster det hierarkiske, Tanken det skolastiske Aag, Kirkens usurperede Herredømme over Samvittighederne og Videnskaberne afrystes. De verdslige Videnskabers Gyldighed bliver mere og mere anerkendt, og der fremtræder en paa fri og selvstændig Forskning hvilende Natur- og Aandsvidenskab. Om Naturvidenskaben vil der i en senere Sammenhæng nærmere blive Tale, her nogle Bemærkninger om Filosofien. En Fremstilling af den nyere Filosofis Historie falder udenfor vor Opgave, men helt undgaa at berøre den kunne vi ikke; thi den verdslige Filosofi er traadt i Opposition til Kristendommen og bleven en af dens farligste Fjender, og Fritænkeriet og Vantroen staa i Forbindelse med den,

I og for sig kan man kun ære den menneskelige Tankes Forsøg paa at finde det højeste Princip, hvorfra Tilværelsen tilfredsstillende lader sig forklare. Det er Cartesius († 1650), som er Grundlæggeren af den nyere Filosofi. Han sætter det store Problem om Tro

og Viden, Aabenbaring og Fornuft; men han løser det ikke, han bliver staaende i en Dualisme mellem Tænken og Væren, Aand og Materie. Spinoza († 1677) derimod er Monist, idet han erklærer Aand og Materie, Gud og Verden for blot at være forskellige Udtryk for det Et og Alt, der ligger til Grund for alle Fænomener. I hans System er der ingen Plads for Guds Personlighed, den menneskelige Frihed og den personlige Udødelighed, de store Ideer, hvoraf al Religion og Sædelighed er betinget. De filosofiske Ideer, som indeholdes i Cartesius' Idealisme og Spinozas Pantheisme, fremtraadte i stræng videnskabelig Form, og var derfor ikke tilgængelige for Mængden. Især var Spinozismen den for høj, og det er først i den nyere Tid, at Vantroen har søgt at bemægtige sig den og slaa materialistisk Kapital af den. Der var to Veje, ad hvilke Filosofien kunde søge at overvinde den cartesianske Dualisme, idet man enten med Cartesius kunde stille sig paa Aandens eller det ideelle Standpunkt og ud fra dette søge at forklare det Materielle (Idealismen), eller man kunde gaa den modsatte Vej og søge at forklare Aanden ud af Naturen (Realismen og Empirismen). Det var John Locke († 1704), som med Tilknytning til Baco af Verulam. den nyere Naturvidenskabs Fader, bragte Empirien eller Erfaringsvidenskaben i Ære, medens Leibnitz († 1716) staar som Repræsentanten for den ensidige Idealisme, og begge disse Retninger udmunde i det 18. Aarh.s fritænkeriske Oplysning. Ifølge den ensidige Idealisme udvikler Aanden af sig selv al Erkendelse ligesom Ædderkoppen sit Spind, og den havner i den Sætning, at det eneste reelt Existerende er Aanden og dens Forestillinger eller Ideer. Den

ensidige Realisme derimod lærer, at Aanden, den menneskelige Selvbevidsthed, er fuldstændig tom og faar sit hele Indhold fra Omverdenen gennem Sanserne, og at der kun gives materielle Ting; hvad vi kalde Aand og Sjæl er kun blotte Navne. Den idealistiske Udviklingsrække i Filosofiens Historie (Leibnitz, Berkeley og Wolf) har sin Udløber i Rationalismen eller den tyske Oplysning, medens den realistiske Retning først i Locke paavirker den engelske Oplysning eller Deismen, og derpaa gennem Humes Skepticisme udmunder i den franske Oplysning, Sensualismen eller Materialismen. Forinden vi gaa over til Betragtningen af det 18. Aarh.s Forstandsoplysning og ræsonnerende Populærfilosofi eller Fritænkeriet, skal jeg om selve Filosofien tillade mig at fremføre nogle almindelige Bemærkninger.

Naar den hellige Skrift formaner os til at vogte os for, at ikke nogen gør os til Bytte ved Filosofi (Kol. 2, 8), da har Historien bestandig lært, hvor vel motiveret denne hellige Formaning er. Kun altfor mange have ladet sig besnære af den verdslige Visdom og ved den ladet sig bortdrage fra den kristne Tro, der er den sande Filosofi, saavist som den alene kan give en tilfredsstillende Løsning af Verdens og Menneskets Gaade. Det er og bliver dog evig sandt, hvad en af vore egne Filosofer, »gamle Sibbern«, har udtalt, at kun i den Sandhed, der ikke blot er Sandhed for den sønderlemmende Forstand, men for det hele Menneske, kan Mennesket finde Hvile, og at den Sandhed, der kun tilfredsstiller en enkelt Side af vort Væsen, kun er en Sandhed, men ikke Sandheden selv. Og kun i den i Kristo aabenbarede Gud, men ikke i den af den rationalistiske Filosofi

konstruerede Gud, kan det hele Menneske finde Hvile. Men hermed er Filosofien eller den menneskelige Tankes Søgen efter Gud endnu ikke dømt. At kræve, at denne Søgen skal være udelukkende theologisk, er en Fornægtelse af den Aands- og Tankefrihed, som Kirken selv i det 16. Aarh.s Reformation har proklameret. Vi maa beklage Filosofiens Vildfarelser, men Vildfarelser i et System og en hvilkensomhelst menneskelig Stræben udelukker ikke det Sande og Berettigede, som kan være i den. Filosofien i og for sig afnøder os Beundring ikke blot for selve Menneskeaanden, men for Skaberen, der gav den Evne og Kraft til at frembringe Værker, der ere endnu stoltere Vidnesbyrd om Menneskets Snille end f. Ex. Middelalderens herlige Domkirker, hvis slanke Taarne og gyldne Spir pege opad. Ogsaa Filosofien peger opad: Menneskeaanden aflægger deri et symbolsk Vidnesbyrd om sit ideale Udspring; thi kan et Væsen, som utilfredsstillet af det Synlige drives til at forske efter, hvad der er bagved det, og som formaar at frembringe saadanne Aandsværker, være et blot og bart Støvets Barn? Hertil kommer, at Filosofien ikke blot kan bane Vej for Vantroen, men ogsaa fra en vantro og aandsforladt Tid slaa Bro over til Troen. Som alt Andet maa ogsaa den i sidste Instans tjene Guds Rige, og dens Tjeneste er ikke blot af negativ, men ogsaa af positiv Art. Det er lige saa urigtigt at forkaste Filosofien, fordi den ikke i Alt stemmer med den kristne Dogmatik, som det f. Ex. vilde være, om man vilde fordømme Johannes den Døber, fordi han ikke var Kristi Discipel. Vi kende fra Evangeliet en Yngling, som endnu var udenfor Sandheden, men om hvem der dog staar skrevet, at »Jesus saa paa ham og fattede

Kærlighed til ham« (Mr. 10, 21). og vi kunne ikke tvivle om, at der blandt de Filosoferende ere mange, om hvem det samme gælder. De, som søge Sandheden, selv om de endnu ikke have fundet den, staa dog højere end de, som ikke søge, fordi de ikke elske.

Den sidste Halvdel af det 17. Aarh. er en af den engelske Histories mest bevægede Perioder, en Revolutionstid, der kostede Karl 1 Livet og Jakob 2 Thronen, og hvis politiske Frugt blev borgerlig Frihed for Folket. Med denne Periodes politiske Kampe vare de religiøse og kirkelige Interesser nøje forbundne. Statskirkens Tyranni, de kirkelige Partiers, Theologernes og Sekternes forbitrede Stridigheder gav Tvivlesygen rig Næring, og der var Mange, som med den hæderlige Retslærde, Anton Collins, paa Grund af al denne Strid og gensidige Forkætrelse og disse hinanden modsigende Meninger om Kristendommen sluttede, at den ikke var Sandheden. Collins og Th. Hobbes, Lorderne Cherbury og Shaftesbury o. fl. opstillede da istedetfor Kristendommen den saakaldte Deisme, d. e. den Anskuelse, der betragter den naturlige Religion som det Væsentlige i alle Religioner, og hævder Forstandens Ret til at kritisere Kristendommen hvilken Forstandskritik fører til Forkastelse af alt det specifisk Kristelige, og tilbage bliver da kun, hvad man kalder »den naturlige Religion,« d. v. s. Troen paa Gud, Forsyn, fri Vilje med sædeligt Ansvar og Gengældelse hinsides Graven. Det

engelske Folk gik ikke med til den deistiske Vantro. Deismen var og blev et literært Parti, der i England holdt sig til henimod Slutningen af det 18. Aarh., og derfra fik Indpas i Frankrig. I det Hele optraadte den sømmeligt, om der end fandtes Spottere i dens Midte, og dens Polemik mod Kristi Person, Miraklerne, den hellige Skrifts Troværdighed ofte var nærgaaende. En af de værste Spottefugle var Shaftesbury. For Hobbes havde Kristendommen kun Betydning som Støtte for den kongelige Enevælde og som Modgift mod Revolutionen. Han nægtede en Gengældelse hisset og paastod, at Udsigten til det tilkommmende Liv gjorde Menneskene uskikkede for dette Liv. Dog, vi ville ikke opholde os ved Enkeltheder, men se at komme til en Vurdering af den deistiske Vantros Princip.

De vil mindes, at jeg i forrige Time fastslog, at principielt gives der kun to Verdensanskuelser, den theistiske og den naturalistiske. Theismen er Troen paa den levende, personlige Gud. Skønt Deismen er theistisk farvet, maa den dog henføres under Naturalismen, efterdi den indrømmer Verden en Selvstændighed overfor Gud, som er uforligelig med Theismen, hvortil kommer at den rationalistisk gør Menneketanken til sin egen Lovgiver og højeste Dommer om Sandt og Falsk, og forkaster Aabenbaring og Under som stridende mod Fornuften. Naturen er for den et evigt, i sig selv afsluttet System af Kræfter og Love, der ikke tilsteder Aabenbaringens og Underets Gud paa noget Punkt at gribe ind. Men dette er det Halve og Vaklende ved Deismen, at skønt den naturalistisk fornægter Under og Aabenbaring, saa tror den dog paa Skaberen og Skabelsesunderet. Men medens den kristne Theisme tror paa den levende Gud, d. e. en Gud, som ikke blot

er over, men ogsaa i Verden, forbinder Transcendens med Immanens, saa kender Deismen kun den over Verden ophøjede Gud, uden at der er nogen levende Forbindelse mellem Gud og Verden, der ikke trænger til Gud, da den efter at være skabt, er at betragte som en stor Mekanisme, der bestandig bevæger sig selv efter sine egne Love. Denne Betragtning gennemføres ogsaa i den deistiske Sædelære, der forudsætter den personlige Skaberguds Vilje, men efterat Gud har skabt Mennesket, har han overgivet sit Herredømme til den upersonlige Lov, og til denne, til Pligtens: »Du skal!« staar Mennesket i Forhold, men ikke til Sædelovens Giver. Den Halvhed, der saaledes karakteriserer den engelske Deisme, fik et slaaende Udtryk i den ædle Lord Cherburys Liv. Han fortæller selv, at han i høj Grad var i Tvivl om Rigtigheden af at udgive det Værk, i hvilket han var sig bevidst at have angrebet Kristendommen. Han knælede da ned og bad Gud om, ved »et Tegn fra Himlen« at aabenbare ham, om han skulde lade sin Bog komme for Lyset eller ikke, og da gav Gud ham, hvad han bad om, i en uudsigelig Lyd fra Himlen. Den samme Mand, som theoretisk nægter Aabenbaring, Under og Bønnens Betydning, han beder dog om en Aabenbaring og tror paa Underet. En saadan Selvmodsigelse er ikke sjælden, og den vidner om, i hvor høj Grad Mennesket trænger til den levende Gud og ikke kan slippe ham i Hjærtet, selv om han nægter ham med Forstanden. »Hjærtet har sine Grunde, som Forstanden ikke fatter«, siger Pascal, og hvor ofte ere ikke under Livets alvorlige Afgørelser disse Grunde sejerrigt brudte igennem Tvivlens Taager, og Mennesket har dermed til-

bagevundet den maaske længe og med Smerte savnede Vished, Fred og Glæde i Sindet.

Naar Deismen betegner Troen paa Gud, Forsyn. Frihed og Gengældelse hisset som den naturlige Religion, da maa herimod protesteres; thi disse Sandheder ere ikke i strængere Forstand naturlige. men overnaturlige, skyldes en guddommelig Aabenbaring, enten man nu vil tænke paa den oprindelige Aabenbaring i Tidens Morgen og Slægtens blivende Erindring af dens Indhold, som just er disse væsentlige Grundsandheder, eller man vil tænke paa en vedblivende Aabenbaring, som bestaar deri, at den guddommelige Aands Lys skinner ind i alle deres Hjærter, som ikke forsætlig slaa Slaa for det, og oplyser dem om disse overnaturlige Sandheder, eller man vil forene begge disse Synspunkter. Saameget er vist, at som blot og bart Naturvæsen vilde Mennesket intet kunne vide om disse Sandheder. Uden Gud kan intet vides om Gud. Ligesom Menneskets Verdensbevidsthed vilde være utænkelig uden Verdensrealiteten, hvis ideelle Afspejling den er, og ligesom Spejlbilledet forudsætter Realiteten af det, hvis Reflex det er, saaledes forudsætter ogsaa Menneskets Gudsbevidsthed den reale Existens af Gud. Man kan, om man vil, kalde dette et Bevis for Guds Tilværelse.

Deisterne betegnede sig selv som Fritænkere. Navnet blev første Gang brugt af Anton Collins Aar 1713. Han kaldte sig selv »Fritænker« og skrev »A discourse of freethink ing«. Lægen Mandeville skrev »Free thoughts on Religion«. Deisterne satte en Ære i at nævnes med dette Navn, ganske ligesom Nutidens Fritænkere: og mange Kristne, der befinde sig i aandelig Uklarhed, ere ikke langt fra den An-

tagelse, at det i Grunden er en Hæderstitel, som de nok gad bære, blot de havde Mod til at være deres Overbevisning bekendt. Saadanne nære den falske Mening, at kun hos Fritænkerne er Tanken virkelig fri, medens den i Troens Verden er ufri, saaledes at Modsætningen mellem Fritænkeri og Kristentro bliver at bestemme som Modsætningen mellem den frie og den bundne Tanke. De antage, at Videnskaben alene er forudsætningsløs og fri til alle Sider, hvorimod Troen er bunden i allehaande religiøse Forudsætninger, og Trosstandpunktet altsaa lig med den aandelige Ufriheds Standpunkt. Men et saadant strider mod den menneskelige Værdighed. Kan man forsvare for sig selv at hylde en Religion, som nægter sine Bekendere en af de dyrebareste Menneskerettigheder, Tankefriheden, og som, naar Videnskaben staar mod Troen, kræver, at man i Troens Interesse skal fornægte sin videnskabelig begrundede bedre Indsigt og Erkendelse, og som Troende vedblivende anse for sandt, hvad Videnskaben erklærer for usandt? Den, som ikke har Agtelse for Videnskaben med dens klare Tanker, fattes dog noget, meget Væsentligt i at være Menneske. Dette er meget sandt, men det Ræsonnement, hvorigennem man er naaet til denne Sætning, er falsk. Det er en skæbnesvanger Misforstaaelse, at kun Troens Tanker ere bundne i Forudsætninger, og at Videnskaben er absolut forudsætningsløs og fri. Al Viden forudsætter Tro. Man siger, at hvad man kan tage og føle paa, er man absolut vis paa; men det er ikke saaledes. Sanserne kunne bedrage og gøre det ideligt. Man kan ikke engang ved Sansernes Hjælp opnaa en sikker, det vil her sige, en af Troen fuldstændig uafhængig Viden. Og som i det

daglige Liv, forholder det sig ogsaa med Videnskaben. Enhver Videnskab, endog den mest exakte, Mathematiken, har sine Axiomer eller umiddelbare Forudsætninger, hvorpaa der kun kan tros, og hvorfra der gaas ud. Pascal, selv en udmærket Mathematiker, bemærker etsteds: »Mathematiken forudsætter Begreberne Bevægelse, Tal og Rum. Grunden til, at denne Videnskab ikke definerer og beviser Alt, er alene den, at dette ikke er os muligt«. Man er derfor fuldt ud berettiget til at tale om Tro i Videnskaben og som Fundament for den. Og ligesaa berettiget er man til at tale om en Viden i Troen, saavist som den er Sandhedens Tro og lader sig udforme til Lærebegreb i Skolen og forkyndes og bekendes i Menigheden. Det er en ulogisk Distinktion at sige: Her er Troen hvor al Viden er udelukket, og der er Videnskaben, som aldeles Intet har med Troen at skaffe. Det maa med Martensen betegnes som »en stor Illusion at mene, at nogensomhelst menneskelig Viden er uden Tro. Til enhver Viden svarer der en Tro, og til enhver Tro svarer der en Viden. Den, som ikke vil tro paa Gud og hans Aabenbaring, maa tro paa Verden, paa Fornuften, paa Naturen, og udvikler fra denne Forudsætning sin Viden, medens den, som tror paa Gud og hans Aabenbaring, udvikler en til denne Tro svarende Viden. Den saa meget omhandlede Modsætning mellem Tro og Viden bliver misforstaaet, naar den opfattes som en Enkeltmodsætning, som om Troen stod paa den ene Side, den rene, forudsætningsløse Viden paa den anden Side. Her er tvertimod en Dobbeltmodsætning, idet Tro med tilsvarende Viden staar imod en anden Tro med tilsvarende Viden ... At al menneskelig Viden maa bæres af Tro,

hører til Menneskehedens Grænser, til vore Vilkaar som skabte Aander, idet vi ikke som Skaberen kunne frembringe vor Viden af os selv, men maa støtte os til et Givet, der som Grunden for vor Tænkning aldrig fuldkomment gaar op i vor Begriben. Al Videnskab gaar tilbage til visse første Antagelser, hvis Sandhed ikke kan paanødes ved Demonstration, men kun umiddelbart indlyser, og kun kan fattes i en umiddelbar Vished, hvad jo netop er Tro, det være nu religiøs Tro, eller moralsk Tro, eller videnskabelig Tro« (Ethik 3, 334) I Sagen: Fritænkeriet imod Kristendommen er det ikke Videnskaben, som staar mod Troen, men det er Tro, som staar imod Tro, Verdensanskuelse imod Verdensanskuelse, og de ere blevne hinanden modsatte, fordi de Forudsætninger, hvorpaa den Ene hviler, og hvorfra den gaar ud, ere modsatte de Forudsætninger, hvorpaa den Anden hviler, og hvorfra den gaar ud. I Fritænkeriet og Kristendommen er det ikke den frie Tanke, som staar mod den bundne Tanke, thi ogsaa Fritænkerens Tanker ere bundne i Tro eller visse første, umiddelbare Antagelser, der ikke lade sig demonstrere; men det er den mod det guddommelige Ords, mod Aabenbaringens Autoritet oprørske og ulydige Tanke, som staar imod den autoritetslydige Tanke. Fastholdes dette, saa er det indlysende, at det, om et Menneske er Fritænker eller troende Kristen, ikke er noget, der beror paa Videnskaben og en Afgørelse i Kraft af videnskabelige Grunde, men noget der beror paa Menneskets Hjærte og Vilje, paa en Afgørelse ifølge personlige Grunde. Fordi A. er den, han er, vælger han at gaa ud fra Troen paa den levende Gud som

Forudsætningen for sin Livs- og Verdensanskuelse, og fordi B. er af modsat personlig Kvalitet, vælger han at gaa ud fra Troen paa Naturen, Verden, Fornuften som det Absolute, der bliver grundbestemmende for hans Livsbetragtning og hele Livsførelse. Lige saa lidt den Kristne kan bevise, at Kristendommen er Sandheden, lige saa lidt kan Fritænkeren bevise, at hvad han tror, og som strider mod Kristendommen, er Sandheden. Paa ingen af Siderne have Beviser gjort eller kunnet gøre Udslaget, men at det for den Ene er bleven Tro og for den Anden Vantro beror udelukkende paa det grundforskellige Valg, der atter viser tilbage til grundforskellige Personligheder. Det er det Ethiske, den personlige Kvalitet, som er det i sidste Instans Afgørende, og hermed er det personlige Ansvar for Troen givet og Herrens Ord forklaret, at »hvo, som tror og bliver døbt, skal blive salig, men hvo, som ikke tror, skal fordømmes«; thi saaledes havde Herren aldrig kunnet sige, dersom Troen ikke i dybeste Forstand er et Frihedens eller Personlighedens Anliggende, Noget, der beror paa Menneskets Vilje, paa Mennesket selv.

De mindes fra Historien af, hvorledes de politiske og sociale, de kirkelige og sædelige Tilstande vare i Frankrig ved Midten af det 18. Aarh. Det hele var fuldt af Fordærvelse og trængte til Reformation; men hverken Stats- eller Kirkemagten var villig og skikket til at foretage den, hvorved Vejen beredtes for den store Revolution, og de Principer, hvori denne grunder,

træde nu frem med den nye paa Grundlag af den fremblomstrende Naturvidenskab og de engelske Fritænkeres Anskuelser hvilende Dannelse, der er i Bund og Grund naturalistisk. Dens Feltraab er: »Lader os knuse Kristendommen og den paa kristelige Principer hvilende Samfundsorden, idet vi vende tilbage til Naturen;« og den gør Alvor heraf; thi den anser Naturen for normal og nægter Synden baade i Individet og i Folkene. Derfor proklamerer den Menneskctankens og den individuelle og folkelige Viljes absolute Suverænitet. Den gør Mennesket til Gud og Folket til Herre og Konge. Kristendommen er et Præstebedrag, Gud et blot Navn, et Liv efter dette en Drøm. Der gives kun én Tilværelse, den nærværende, og Menneskets Maal er at faa den størst mulige Sum af Nydelse og Lykke ud af den. Man behøver ikke her at være nøjeregnende, thi Mennesket har Lov til at følge sine Drifter og Lidenskaber, efterdi Naturen er den øverste Regel og Rettesnor for Menneskelivet. I Religionens og Moralens Sted træder Kultur og Civilisation, Dannelse og Oplysning. Saaledes vare de Theorier, som det forrige Aarh.s franske Vantro bar frem, og som ved Revolutionen blev ført ud i Liv og Praxis. De bleve efter denne tilbagetrængte af Kristendommens Aandsmagt, men kun for atter desto stærkere at bryde frem, og som vi senere skulle se, er det Naturalismen, som har præget det 19. Aarh.s hele Kulturudvikling i Videnskab, Kunst, Literatur, Politik, Moral og den hele Livs- og Verdensbetragtning.

I den franske Oplysnings første Periode hersker Forstandsdeismen, hvis Hovedrepræsentant er Voltaire; derefter følger Sensualismen, i Spidsen

for hvilken **Diderot** og **Encyklopædisterne** staa, og en Reaktion mod disse to Retninger have vi tildels i den af **Rousseau** repræsenterede **Følelsesdeisme.**

Vi kunne ikke her nærmere dvæle ved **Voltaires** Liv og Personlighed, hvilken sidste Frederik d. Store træffende har karakteriseret med de Ord: »Hvor sørgeligt, at en saa lav Sjæl er knyttet til et saa herligt Geni.« Hans Historie, hans betydningsfulde Forfattervirksomhed, hans dristige Forsvar for Tolerancen, dette og meget mere maa vi forbigaa, for udelukkende at holde os til **Fritænkeren** Voltaire og hans Angreb paa Kristendommen, og selv her maa jeg fatte mig i yderste Korthed. Han oversatte de engelske Deisters Bøger og krydrede dem med sin frivole Spot. Paa Deismens døde Gud troede han — »dersom Gud ikke existerede, maatte man opfinde ham« — men Kristendommen hadede han. Han kaldte den »den Infame« og ytrede, at han var træt af at høre, hvorledes tolv Mænd havde været tilstrækkelige til at indføre Kristendommen i Verden, han vilde levere Beviset for, at En var nok til at tilintetgøre den. I et af sine tidligere Skrifter spotter han med Læren om Syndefaldet, Arvesynden, Kristi fyldestgørende Lidelse og Helvedstraffen, hvilket han Alt betegner som Forestillinger, der ere uforenlige med den sunde Fornuft og Troen paa Guds Barmhjærtighed. Han kastede sig over Biblen, »omtrent som en overgiven Dreng falder over en Sommerfugl eller en Blomst og med sine raa Hænder udvisker de fine Farver eller forstyrrer den fine Skikkelse lige for vore Øjne.« Ingen af de bibelske, store Personligheder, end ikke den hellige Frelserskikkelse selv, gaar

fri for hans Spot. Han udgav et Skrift med den Titel: »Biblen omsider forklaret«, i hvilket han ligesaa overfladisk som dum vittig drager i Felten mod allehaande bibelske Lærdomme. I Skabelseshistorien opholder han sig over, at Lyset har været til før Solen! Deri, at Mennesket er skabt i Guds Billede, ser han et Bevis paa, at Moses har forestillet sig Gud med et menneskeligt Legeme, og han tilføjer, at »Kattene ville vel sagtens tænke sig deres Guder som Katte.« Om Kundskabens Træ paa Godt og Ondt bemærker han: »Man har vel hørt, at Vinen gør Menneskene veltalende, men ikke lærde; men at et Træ kan gøre En lærd, er dog noget altfor Besynderligt.« Endnu i sin høje Alderdom vedblev han med stigende Fanatisme i en Række Skrifter at forfølge det ene og samme Maal, at undergrave Kristendommen og berede Vejen for den saakaldte Fornuftreligion. Til undskyldende Forklaring af Voltaires Had mod Kristendommen tjener, at han kun kender den i den romerske Jesuitismes Form og Bibelhistorien kun sammenblandet med Legender, og forsaavidt ogsaa Protestantismen var ham bekendt, da maatte han ifølge sin ejendommelige Individualitet føle sig frastødt af den strænge Kalvinisme, som var den Form, hvori Protestantismen nærmest traadte ham imøde.*) Sin deistiske Trosbekendelse har han udtalt med de Ord: »Vi fordømme Atheismen, vi afsky Overtroen, vi elske Gud og Menneskeslægten.« Medens han med Hensyn til Gudsideen bekæmper Materialismen, saa er han dennes Tilhænger i sin Betragtning af Sjælen og Sjæle-

---

*) K. R. Hagenbach: Den nyeste Tids Kirkehistorie. Oversat af L. C. Hansen. 1 D. S. 219.

livet, idet han bestemt udtaler, at Sjælen ikke er en Substans, men kun Menneskets Evne til at føle og tænke, hvilken Evne er bunden til de legemlige Betingelser. Dog kunde han ikke ret finde Hvile i Antagelsen af Legemets og Sjælens Enhed; saaledes skriver han spøgende til d'Alembert, at det dog er højst morsomt, at trods den Afhængighed, hvori Sjælen staar til Maven, er dog ikke de bedste Maver altid tillige de bedste Tænkere. Af denne vaklende Opfattelse følger hans Raadvildhed angaaende den personlige Udødelighed, som han dog var tilbøjelig til at tro paa, fordi denne Tro forekom ham nødvendig for Menneskenes sædelige Liv. I Erkendelseslæren var han en Tilhænger af Locke og bekæmpede den kartesianske Lære om de medfødte Ideer. Om Viljens Frihed udtaler han sig paa modsat Vis, men ender dog som Determinist. »Jeg vil med Naturnødvendighed det, som jeg vil, ellers maatte jeg ville uden Grund, uden Aarsag, hvilket er aldeles umuligt.« Ikke desto mindre hævder han bestemt Menneskets sædelige Ansvar. »Tyngdeloven, som indvirker paa én Stjærne, indvirker paa alle Stjærner, ja paa hele Stofverdenen; saaledes virker ogsaa Moralens Grundlov paa alle Mennesker og Folkeslag. Der gives tusinde Afvigelser i Anvendelsen af denne Lov, men dens Grund er overalt en og den samme, nemlig Ideen om Ret og Uret.« Overalt i sine Skrifter forkynder han Moralens Overvægt over Troen, ja, den er ham den eneste sande Filosofi og Religion, thi, siger han, »Moralen er den samme hos alle Mennesker, altsaa kommer den fra Gud; Religionsdyrkelsen er forskellig, altsaa er den Menneskeværk«.*)

*) H. Hettner: Frankrigs Literaturhist. i det 18. Aarh. Oversat

Voltaires Deisme fandt mangfoldige Tilhængere, men den var et Mellemstandpunkt, hvorpaa ikke Alle kunde blive staaende. Det Negative i den blev ført ud i sine yderste Konsekvenser som Fornægtelse af Alt, hvad der ikke lader sig fatte og begribe af den mod det Sanselige ensidigt rettede Forstand. Dermed gik Forstandsdeismen over til Sensualisme, og denne Overgang fuldbyrdedes af de saakaldte Encyklopædister. Saaledes kalder man Diderot, d'Alembert og andre Ligesindede, som fra 1749 af forenede sig om at give en samlet og kritisk Fremstilling af al fra Fortiden overleveret Viden, især i Filosofi og Religion, Historie og Naturlære. Aanden, hvori dette Arbejde blev udført, var den frie Prøvelses Aand forenet med Ringeagt for det Overleverede og Forkastelse af al Autoritet paa Aandens Omraade, en Opposition ikke blot mod Ufrihed og Fordomme i Staten, Videnskaben og Kirken, men mod selve Kristendommen. Encyklopædien var hin Periodes betydningsfuldeste Værk, og den har havt en uhyre Indflydelse paa det franske Folks Tænkemaade. Cabanis kaldte Forfatterne af dette store Værk »det hellige Forbund mod Fanatismen og Tyranniet«, en Betegnelse, hvori der var nogen Sandhed; de have ved dette Arbejde undergravet og holdt Dom over meget i de franske Samfundsforhold, som fortjente at falde. Derpaa kan jeg ikke nærmere indlade mig her. Ifølge min Opgave maa jeg dvæle ved den Skade og Fordærvelse, disse franske Oplysningsmænd have bevirket ved at nedbryde Ærefrygten for Autoriteten, Troen

---

af H. Schwanenflügel S. 181 ff. Den er min Hovedkilde til den flgd. Fremstilling af Sensualismen.

paa Kristendommen, og sætte »Vantroens og Materialismens Fanatisme i Overtroens og den blinde Autoritetstroes Sted.« Ved dem blev Fritænkeriet til en Modesag, som især blev dyrket i Salonerne, hvor Oplysningsmændene vare Dagens Helte, og frit lod deres Aandrighed og Vid spille, »hin flagrende, springende lille Djævel, som Franskmændene kalde Esprit«, og som i saa høj Grad bidrog til, at den franske Oplysning blev frivol, medens den engelske og tyske Oplysning nogenlunde holdt sig fri for Letfærdighed. De idealistiske Rester, som endnu fandtes hos Diderot og i Encyklopædien, vege Pladsen for den nøgne Materialisme i Holbachs 1770 udgivne Bog, Système de la nature, ikke at tale om Helvetius' og la Mettrie's Skrifter, især den Sidstes berygtede Bog: L'homme machine. Jeg skal nu saa kortfattet som mulig give Dem et Omrids af den sensualistiske Materialisme, som disse Oplysningsmænd forkyndte.

Den franske Materialisme er ikke en Filosofi, men Enden paa Filosofien; ikke en Videnskab, men en praktisk Livsanskuelse med videnskabelig Tilsnit. Man kan snarere, om man vil, kalde den en Slags Religion, thi den hviler paa lutter Dogmer. Den øverste Troslærdom i den materialistiske Dogmatik er, at Materien er evig, og at Alt er Materie. Der gives ingen Gud (Atheisme), thi hvad man kalder Gud, er ikke andet end Materien selv i dens evige Virksomhed og Bevægelse. Naar Aristoteles og mange efter ham postulere Gud, som den, der giver Stødet til Verdensbevægelsen — »Gud er den, som, selv ubevæget, bevæger Alt« — da er denne Antagelse urigtig; det bevægende Princip er ikke at søge udenfor, men i Materien. Denne er Enheden af Stof og Kraft, og

Kraften er det stofbevægende Princip. Dette udvikles nærmere i den materialistiske Atomlære. Atomerne eller Moleculerne, de mindste Stofdele, ere aktive og besidde Attraa efter Forening, og af denne Drift til Forening er Naturen i dens nærværende Skikkelse fremgaaet, idet Materien, naar den har naaet et bestemt Udviklingstrin, forvandles til Liv, Bevidsthed og Handling. Materien frembringer Aanden; den sidste er kun en Ytring af eller en Egenskab ved den første. Tilværelsens Grundlov er Naturnødvendigheden, alt sker efter evige og uforanderlige Naturlove. Miraklet er umuligt, og Troen derpaa er kommen af, at man forklarede et Fænomen af overnaturlige Aarsager, fordi man endnu ikke kendte de naturlige Aarsager til det.

Den materialistiske Metafysik er Fysik, Naturlære; dens Psykologi eller Sjælelære er Legemslære. Mennesket er nemlig ikke andet end et intelligent Dyr, et til at tænke organiseret materielt Væsen. Tænkningen er en blot og bar Hjærnevirksomhed, og med Hjærnen forgaar Tanken. Viljens Frihed er en Indbildning. Vi faa dette eller hint Temperament, af dette ere vore Lidenskaber og af disse igen vor Gøren og Laden betinget. Temperamentet eller vor aandelige Naturbeskaffenhed er ligeledes betinget, nemlig ved vore Forældres Væsen (Arvelighed), ved Opdragelsen, Klimaet, Levemaaden og de ydre Omstændigheder. Det er Toppunktet af Daarskab at ville kvæle sine Lidenskaber, thi uden dem er og kan intet Stort udrettes. Vi tør følge dem, og der er kun et Hensyn at tage, nemlig til vore Medmenneskers Vel og Samfundets Interesse. Intet er mere omskifteligt end Menneskenes Dom om, hvad der er sædeligt,

sømmeligt og tilladeligt og derfor skulle vi ikke tillægge deres Dom for megen Vægt, men betænke, at efterdi Begreberne om det Sædelige, f. Ex. om Ægteskab, Kærlighed, Undseelse o. s. v. er noget Vexlende og Vilkaarligt, saa ere vi i alt Væsentligt berettigede til at gøre Brug af vor individuelle Frihed. Hvor der ikke gives noget fast og objektivt Begreb om det Sædelige, om Ret og Uret, der maa Enhver individuelt bestemme sine Handlinger, efter hvad han anser som Ret for sig. Og der er heller ikke nogen Fare forbunden med Lidenskabens Frihed; thi Mennesket vil ikke indlade sig paa at trælle under sine Lidenskaber; han vil erkende, at den ubeherskede Lidenskab ikke fører til men bort fra Lykken, og de Forstyrrelser, som ere begyndte at indfinde sig, vil efterhaanden igen forsvinde, idet det forholder sig med Naturen som med et kraftigt organiseret Legeme, der ved egen Kraft overvinder de Sygdomme, som af og til opstaa i det.

Hermed ere vi fra Sjælelæren komne ind i Sædelæren. Hoveddrivfjedren for Menneskenes Handlinger er Egenkærlighed, Hensynet til vor egen Lykke og Velfærd. Om Salighedshensynet er her naturligvis ikke Tale, efterdi der intet Hinsidigt gives. Troen paa Sjælens Udødelighed er begrundet i Hovmod. Det Hele er Eudaimonisme, Stræben efter jordisk Lyksalighed; bevidst eller ubevidst ligger denne Stræben til Grund for alle vore Handlinger. Vi bestemme os efter Motiver, men vi staa ikke frit overfor dem. Vi ere bundne af dem, Viljen overvindes altid af den stærkeste Bevæggrund, og den Stærkeste er den, som vi mene vil føre til det for os lykkeligste Udfald. Vi handle med Nødven-

dighed saa eller saa. Dette synes at udelukke Ansvar og Tilregnelse. Nej, svares der, men de slette Mennesker ere afsindige, de lide under et moralsk Vanvid, Lidenskabens Vanvid, og som saadanne ere de utilregnelige. Nødvendighedslæren opmuntrer ikke til Last og Forbrydelse, men den gør os milde og overbærende mod de Faldne. De kunde ikke handle anderledes, end de gjorde, og vi vilde, stillede under de samme Samfunds- og Naturbetingelser, som de, have handlet paa samme Maade. Mennesket er kun dydigt, saalænge han finder Nytte og Fordel ved at være det. Grunden til den megen Udyd i Verden er at søge i daarlige Samfundstilstande, i Mangel paa Frihed og Oplysning. Man gøre blot Menneskene mere frie og oplyste, og man gør dem med det samme bedre og mere lykkelige.

Alle Oplysningsmændene gik ikke lige vidt i deres dristige Paastande. Diderot og Condillac holde endnu lidt igen. Det er Cabanis og Holbach, Helvetius og la Mettrie, som udtale Materialismens sidste Ord. »Les nerfs — voila tout l'homme!« Nerverne, se det er hele Mennesket! »L'âme est une faculté, mais non pas un être!« Sjælen er en Evne, ikke et Væsen! La Mettrie erklærer med rene Ord alt Aandeligt for en Indbildning og Sanselighed som det ene rette Maal for Menneskets Stræben. Livets Kunst er »Art de jouir«, Kunsten at nyde. Dette var Titelen paa et af la Mettrie's Skrifter, til hvilket han af Lukrets havde valgt det betegnende Motto: »Paa hvilke Maader selve den søde Vellyst skal behandles«. Døende udbrød han: »La farce est jouée!« Farcen er spillet tilende! —

Nogle af Oplysningsmændene stode ikke paa

Materialismens, men paa Skepticismens eller den gennemførte Tvivls Standpunkt. De havde her paa national Grund en Forløber i Montaigne fra det 16. Aarh., der i sine berømte »Essais« fremsatte en epikuræisk Skepticisme. Han tvivler om Alt, ogsaa om sine egne Tvivl. Han siger hverken, at han ved det eller at han ikke ved det, men han siger om Alt: »Hvad ved jeg derom?« Dette Ord gjorde han til sit Valgsprog, og satte det under Billedet af en Vægtskaal. i hvilken han tænker sig de modsatte Paastande vejede, og begge Skaale ere i fuldstændig Ligevægt. Idet han da derunder skrev: »Hvad ved jeg derom?« betegnede han sig ved dette Symbol som en ren Tvivler. Paa dette Standpunkt stod af de franske Encyklopædister den ansete Mathematiker d'Alembert. Han skriver 1770 til Frederik den Store: »Montaignes Valgsprog: »Hvad ved jeg derom?« synes mig i alle filosofiske Spørgsmaal at være det eneste fornuftige. Navnlig er Skepticismen paa sit Sted, naar der spørges om Gud. Der gives i Universet meget, som med Sikkerhed synes at pege hen paa en bevidst Intelligens, ligesom et Uhr viser hen til Tilstedeværelsen af en Uhrmager. Dette er ubestrideligt. Men lad os nu gaa videre, Saa maa vi spørge: Hvad er denne Intelligens for noget? Har den virkelig skabt Materien, eller har den blot indrettet den allerede foreliggende? Er en Skabelse mulig og, naar den ikke er det, er det da Materien, som er evig? Og naar Materien er evig, existerer da denne Intelligens kun i selve Materien eller er den skilt derfra? Naar den existerer i Materien, er Materien da Gud, og Gud Materien? Er den skilt fra den, hvorledes kan da et Væsen, der

ikke er Materie, indvirke paa Materien? Altid lyder blot Svaret: Hvad ved jeg derom?«

I Modsætning til Forstandsdeismen og Sensualismen fremtræder Rousseau med en Følelsesdeisme, en Hjærtets eller Gemyttets Religion, der i nogle Stykker sympathiserede med Kristendommen, medens den i andre modsagde den. R. er en af det 18. Aarh.'s interessanteste og betydningsfuldeste Personligheder. Med Voltaire og Sensualisterne er han en Modstander af det Bestaaende i Stat og i Kirke, men han vender sine Vaaben ikke blot mod dette, men ogsaa mod Oppositionen, og bliver derfor afskyet og forfulgt af begge Parter. I sin »Afhandling om Videnskab og Kunst« finder han ligesom Pietisterne i Videnskaben og den højere Aandsdannelse en Fare for det sædelige Liv og Kilden til den herskende Fordærvelse, og i »Emile« fremstiller han sin Opdragelseslære og søger at vise, hvorledes man kun kan naa til sand og sædelig Dannelse ved at »vende tilbage til Naturen« i Modsætning til den overciviliserede Tids pædagogiske Kvaklerier og Misgreb. I »Afhandlingen om Standsforskellen« sætter han sig til Opgave at paavise det Ufornuftige og Uretfærdige i den borgerlige Samfundsorden, og i »Contrat social« eller Samfundskontrakten, »det vigtigste politiske Værk i det 18. Aarh.«, at eftervise, hvorledes Samfundsordenen bør indrettes for at være i Overensstemmelse med den menneskelige Naturs helligste Krav og Rettigheder. Han kan ikke frikendes for Ensidighed, Uklarhed og Overdrivelser. Hans Begejstring for Naturtilstanden er Sværmeri. I sin Afhandling om Standsforskellen udtaler han, at »dersom Naturen har bestemt os til at være sunde, saa vover jeg næsten at paastaa, at

Reflexionstilstanden er unaturlig, at et Menneske, som tænker, er et vanslægtet Væsen«. Voltaire, til hvem han sendte sin Afhandling, svarede vittigt: »Endnu har ingen anvendt saa megen Aand for at gøre os til Bestier; man faar formelig Lyst til at gaa paa Fire.« Det stadfæstede sig imidlertid her som saa ofte, at Ensidighed og Overdrivelse langt fra at skade en ny Sag, tvertimod tjener til at give den kraftigere Fremgang. Hertil kom, at R. førte det Lidenskabens glødende Sprog, der aldrig undlader at gøre Virkning. Man følte, siger Villemain, »at her var en ganske ny Personlighed traadt frem paa Scenen og med ham en ganske ny Samfundsklasse med stærkere Lidenskaber; der sydede et demokratisk Had under R.s blændende Sprog.« Virkningen af den Bevægelse, han fremkaldte, har ikke tabt sig endnu. Han har forkyndt Folkesuverænitetens skæbnesvangre Lære og udsaaet politiske og sociale Ideer, der ere virksomme i hele den nyere politiske Frihedsbevægelse, og det samme gælder paa Opdragelsens og Undervisningens Omraade. Den berømte pædagogiske Reformator, Pestalozzi, har faaet sin første Paavirkning af R. Ogsaa Poesien har modtaget nye Impulser fra ham. For os har hans religiøse Standpunkt mest Interesse, og vi møde i ham en virkelig religiøs Personlighed Alt var i hin Tid Tankestrid mellem Theologer og Filosofer, og det menneskelige Hjærtes Krav blev traadt under Fødder; men hos R. »faar Hjærtets Religiøsitet sit dybt begejstrede Udtryk.« Det glimter frem i flere af hans Skrifter, men i »En savoyisk Vicars Trosbekendelse«, der indeholdes i hans Bog i om Opdragelsen, giver han os i Vicarens Mund sin egen Trosbekendelse. (Hettner, S. 477 ff.)

I den første Del angriber han Sensualisterne, og denne Kamp var ham en hellig Hjærtesag. Madame d'Epinay fortæller, at en Aften morede i en Parisersalon de filosofiske Skønaander sig efter Sædvane med paa den letfærdigste Maade at spotte Gud. R., der var tilstede, afbrød Samtalen med de Ord: »Naar det er fejgt at taale, at der bliver talt ondt om en Ven, som er fraværende, saa vilde det være en Forbrydelse, naar man taaler, at der bliver talt ilde om Gud, som er tilstede.« Og han truede nu med at forlade Selskabet.

R. tror paa Gud, Frihed og Udødelighed. »Lige saa lidt jeg lader mig overbevise om, at min Arms Bevægelse, naar jeg bevæger den, har anden Aarsag end min Vilje, lige saa lidt lader jeg mig overbevise om, at den livløse Stofverden bevæger sig af sig selv; og naar den bevægede Stofverden kun viser mig en Vilje, saa viser den efter bestemte Love bevægede Stofverden mig en bevidst Vilje.« R. indrømmer, at Iagttagelsen afhænger af Sahseindtryk, men hævder, at Forbindelsen og Sammenligningen af Indtrykkene eller Omdømmet udgaar fra Mennesket selv. »Jeg er altsaa ikke blot et fornemmende og lidende Væsen, men ogsaa et virksomt og producerende. Hvad saa Filosoferne sige, vil jeg aldrig renoncere paa den Ære at tænke.« R. finder intet Latterligt eller Hovmodigt i, at Mennesket anser sig for et højere Væsen end den ham omgivende ufornuftige Natur. »Jeg kan føle for Orden, Skønhed og Dyd, og jeg skulde sammenligne mig med Dyrene? Du lave Sjæl, det er blot din trøstesløse Filosofi, som gør Dig lig med Dyrene. Dit Hjærte vidner mod dine Slutninger.« Han hævder, at Mennesket frit

bestemmer sig selv og vælger mellem Motiverne. Man erfarer sin Frihed i Valget, fornemmelig deri, at man bestemmer sig imod Lysten og Sanseligheden. I denne Frihedserfaring erfarer jeg mig selv som et Aandsvæsen, ligesom det Ondes Existens er givet med Frihedsbegrebet. Men er Sjælen et frit og aandeligt Væsen, da er dermed den Mulighed givet, at den kan overleve Legemet, og Troen paa Forsynet, den guddommelige Retfærdighed, er ham en Borgen for, at denne Mulighed bliver til Virkelighed. »Selv om jeg ikke havde andet Bevis for Sjælens Udødelighed end det Ondes Triumf og det Godes Undertrykkelse i denne Verden, saa vilde dette Bevis alene være tilstrækkeligt. Livets Modsigelser maa finde deres Løsning efter Døden.« Naar Materialisterne satte Egenkærligheden som Kilden til den menneskelige Handlen, da kender R. en ædlere Kilde, nemlig Samvittigheden. »Kun den, som tinger med sin Samvittighed, hører paa Sofisteriets Spidsfindigheder.«

I den anden Del af Vikarens Troesbekendelse vender R. sig mod Aabenbaringstroen. Han anser en overnaturlig Aabenbaring for unødvendig, Mennesket har nok i det indre Aandslys. Den ene Aabenbaring paastaar altid, at den anden er falsk, og hvo kan afgøre, hvilken af disse Paastande, der er den rette. De forskellige Religionsformer ere uvæsentlige og grunde i Klima og Folkeaand og andre udvortes, fysiske og historiske Betingelser. Dog er R. gennemtrængt af Ærefrygt for Kristendommen, skønt han ikke er en Kristen. Han udtaler, at naar Sokrates levede og døde som en Vismand, saa levede og døde Jesus som en Gud. Den evangeliske Historie er ikke en Digtning. »Opfinderen af denne Historie

vilde være et større Under end dens Helt.« Men den indeholder dog saa meget fornuftstridigt, at et forstandigt Menneske ikke helt kan tilegne sig den. Han ved ikke bedre, end at tilbede i ærefrygtfuld Tavshed, hvad man hverken kan fatte eller gendrive; men aldrig kan han være med til at forkynde »den grusomme Sætning om Intolerancen, som om der ikke var Frelse at finde udenfor Kirken«. Sandhedens Kærne er og bliver for ham den deistiske Tro, og den sande Gudsdyrkelse er Hjærtets Kultus. »Den stolte Filosofi fører til hjærteløs Fritænkeri, den blinde Tro fører til vild Forfølgelseslyst. Undgaar begge Ensidigheder og holder urokkelig fast ved Sandheden eller det, som I i eders Hjærters Enfold anser for sandt.« Den menneskelige Indsigt er mangelfuld, Gud alene kender Sandheden. Holder fast ved ham; hisset ville alle Gaader blive løste!

At denne Følelsesdeisme ikke er istand til at genføde Hjærtet, derpaa afgav selve Rousseaus Liv et slaaende Exempel. Det er Historiens Dom, at Deismen ikke i nogen af sine Former er istand til at være en virkelig samfundsstiftende Magt. Den har i tørre Tider afgivet et Tilflugtssted for enkelte Sjæle, men den har ikke formaaet at danne Menighed i stor Stil og af blivende Betydning. Den er uskikket til at tilfredsstille Menneskehjærtets dybeste Trang. Den har historisk vist sig at være et Overgangsled til den aabenbare Gudsfornægtelse og Materialisme, og har stadfæstet den Lov og Regel, at Fornægtelse af Sønnen fører til Fornægtelse af Faderen, og at Fornægtelse af Faderen og Sønnen fører til Fornægtelse af Aanden, til den Aand og Sædelighed fornægtende Materialisme, som var Sjælen i

det 18. Aarh.s franske Naturalisme. Det var dennes Ideer, som Revolutionen 1789 gav Virkelighedens Kød og Blod. De franske Oplysningsmænds autoritetsfjendtlige og antikristelige Tanker var den Udsæd, hvoraf Revolutionens blodige Høst voxede frem. Revolutionens Aand er den naturalistiske Vantros og Radikalismes Aand.

Rationalismen.

Det aandelige Omsving i det 18. Aarh., der lader sig karakterisere som Menneketankens og Menneskeviljens Emancipation fra den guddommelige Autoritet, og som fra England forplantede sig til Frankrig, gik derfra videre mod Øst og naaede Tyskland. Den franske Vantro blev hjemme ved Frederik 2.'s Hof og bredte sig derfra med sin Frivolitet blandt de højere Stænder. En Skolemand i Hamborg, Reimarus, indførte den engelske Deismes Tanker og vendte dem med skaanselsløs Kritik mod Kristendommen og dens Stifter i de af Lessing udgivne »Wolfenbüttelske Fragmenter.« To nye Magter træde frem paa Arenaen, Skolen og Pressen, og gøre sig til Ordførere for Oplysningsretningen og den deistiske Tænkemaade. En af Hovedrepræsentanterne for Skolens Emancipation fra Kirken var Pædagogen Basedow, og hvad han stræbte at opnaa paa Opdragelsens Omraade, det stræbte Boghandler Fr. Nicolai at opnaa gennem den periodiske Presse, dette mægtige Middel til at indvirke paa den offentlige Mening og lede den. Saaledes fik Tidsaandens Tanker stedse større Udbredelse, og den nye Oplysning blev en

Tidsmagt, hvis Ord- og Vaabenførere brugte en ræsonnerende Populærfilosofis vistnok overfladiske, men derfor ingenlunde ufarlige Methode. De kæmpede mod, hvad de kaldte »Overtro, Sværmeri og Fordomme«, og satte den nøgne og prosaiske Forstandighed paa Højsædet som Dommer over Kristendom og Kirke, over Filosofi og Poesi, over Alt, hvad der stod i Forbindelse med den over den blotte og bare Forstandighed ophøjede Aandens Verden. Man vilde en Religion, men uden Mysterium; Moral uden Religion; det praktisk Nyttige og det Klare, men havde Rædsel for det Dybe og det Høje. Livets ideale Magter blev taget under Behandling af den saakaldte »sunde Menneskeforstand«, der kan være god til daglig Dag og i Livets endelige, praktiske Forhold, men som er uskikket til at dømme om Livets højeste Spørgsmaal, der ligger over dens Horizont, og naar den alligevel indlader sig derpaa ofte med stor Sufficance, da bliver den uretfærdig i sine Domme, ligesom den idelig farer vild, fordi den er tilbøjelig til som Sandt og Berettiget at anse Alt, hvad der fremtræder i den haandgribelige Kendsgernings Skikkelse.

Med den vantro Tidsaand sluttede Theologien Forbund, og som theologisk Rationalisme, der hævdede Aabenbaringens og Fornuftens Overensstemmelse, bemægtigede den sig efter Halvfjerdserne det store Flertal af Lære- og Prædikestole i det protestantiske Tyskland. Omtr. 1790 fik den kantiske Filosofi en forædlende Indflydelse paa den rationalist. Theologi, der holder sig et langt Stykke ind i det 19. Aarh., indtil den, bekæmpet af Filosofien, Poesien og en positiv, kristelig Theologi, efterhaanden taber sin

videnskabelige Betydning; men indtil vore Dage behersker Rationalismen de brede Lag af Middelstanden og gør sig som en ejendommelig Livsanskuelse, hvis Karakteristik jeg nu skal give Dem, paa mange Maader gældende i det offentlige Liv og Literaturen. Den rationalist. Tankegang er det naturlige Menneske i Kødet baaren og vil aldrig nogensinde lade sig udrydde. Den er Halvdannelsens Tænkemaade, for saa vidt den ikke maa vige Pladsen for en mere og mere konsekvent Naturalisme, hvad Tidens Tegn unægtelig stærkt taler for.

I Karakteristiken af den rationalist, Livsanskuelse vil jeg gaa ud fra Betydningen af Ordet Rationalisme.*) Det kommer af ratio, Fornuften, og R. betegner da den Anskuelse, at Fornuften er den højeste Magt og øverste Maalestok for Alt i Verden. Men hvilken Fornuft menes der, den guddommelige eller menneskelige, den objektive eller subjektive Fornuft? Der menes ikke den guddommelige Fornuft, Logos, hvis timelige Aabenbarelse Kristus er; ej heller den objektive eller Verdensfornuften, der baade i Naturen og Historien realiserer sig efter sine egne Love uden Hensyn til den menneskelige Ufornuft, Daarskab og Synd; men det er den subjektive og menneskelige Fornuft, der menes. Denne har to Sider, den theoretiske (Tænken, Selvbevidsthed, Intelligens) og den praktiske (Villen, Selvbestemmelse, Frihed) og — her kommer det specifisk Rationalistiske frem — baade den theoretiske og praktiske Fornuft ere autonome, d. v. s. de ere selvlovgivende, ingen Autoritet undergivne, men selv højeste Auto-

*) Jfr. C. E. Luthardt: De moderne Verdensanskuelser. S. 20 ff.

ritet. Ikke over mig, men i mig selv skal jeg søge Svaret paa, hvad der er Sandt og Godt og Ret. Hvad der strider mod mit fornuftige Begreb, har jeg Ret til at forkaste; hvad der for mig stiller sig som det Rette bør jeg gøre. Min individuelle Tænkning, eller »Gennemsnitsforstanden hos enhver Tids Generation«, eller, som Goethe udtrykte det, »de Herrers egen Aand«, er højeste og sidste Instans, for hvilken alle Spørgsmaal, religiøse, moralske, politiske o. s. v. finde deres Afgørelse. Dette er den subjektive Fornufts Autonomi. Selve Ordet »Autonomi« stammer — som filosofisk Terminus — fra Kant, der anvendte det i den praktiske Fornufts Sfære og lærte, at Mennesket i sin Samvittighed bærer Loven for den sædelige Handlen i sig selv, og er uafhængig af al fremmed sædelig Lovgivning.

Denne Betragtning greb R. og overførte paa det theoretiske Omraade (Viden), hvad Kant hævdede paa det praktiske, og her have vi da R.'s øverste Grundsætning: Individet og den individuelle Tænknings og Viljes ubetingede Frihed og Selvstændighed, der indeholder Menneskets Løsrivelse fra den religiøse Autoritet, og er bleven Grundlaget for en ny Ethik, den humane, og en ny, nemlig den fra Revolutionen stammende saakaldte liberale Politik. Den fransk-tyske Oplysnings eller Fritænkeriets Aand er Moder til Nutidens religiøse og politiske Individualisme, hvis Særkende er Ringeagt for Autoriteten, eller at man vil være sin egen Herre, altsaa den vilkaarligste Subjektivisme, hvilende paa et tomt og formalistisk Frihedsbegreb. Individets Ret til frit at bestemme sig og handle, er Frihedens formale Side; alt kommer an paa, hvorledes jeg handler,

hvilket Indhold jeg lægger ind i min Handlen og Villen, om jeg i Lydighed bøjer mig under Guds Ord og Bud, som den højeste Autoritet i Himlen og paa Jorden, eller om jeg bestemmer mig rent egoistisk og vilkaarlig. I sidste Tilfælde slaar Friheden om i sit Modsatte, Mennesket bliver en Træl af sine falske Meninger, sine egoistiske Interesser, Tidens falske Oplysning, en Træl af Tidsaanden, hvis ufrie Redskab Enhver bliver, som ikke i Lydighed vil give sig ind under Guds Aand, der erklærer Læren om den menneskelige Tankes og Friheds Selvlovgivning som et Løgnens og Kødets Evangelium.

Man har til Forsvar for R.s Individualisme paaberaabt sig, hvad Romerkirken fremfører som en af sine haardeste Anklager mod Protestantismen, at R. er en ligefrem Konsekvens af Reformationen: Reformationen løsrev sig fra Kirkens Autoritet, R. gør det næste Skridt og løsriver sig fra Biblens Autoritet. Herefter skulde da Individualismen eller, paa andet Dansk, Selvklogskaben og Selvraaadigheden i Religion og Politik, være et Barn af Reformationens Aand! Det er et formelt Lighedstræk, man her lader sig skuffe af, men som bekjendt kan To ligne hinanden, uden derfor at være i Slægt med hinanden. Og mellem Reformationen og R. er der kun den udvortes Lighed, at de Begge ere Protestmagter. Men det, som de protestere imod og, som Følge deraf, Aanden, hvori de protestere, er grundforskellig. I Middelalderen var Individets Ret liden eller ingen, hverken paa det verdslige eller religiøse Omraade. Kirken og Staten, Korporationer og Lav umuliggjorde Individets frie Selvbevægelse. Det var herimod Reformationen protesterede, idet den gjorde sig til Tals-

mand for Personlighedens Ret og Frihed i Troens og Samvittighedens Sager overfor en falsk Autoritet, den fordærvede Pavekirke. Man udtrykker dette saaledes, at den hævder »Subjektivitetens Princip.« Dette er dens historiske Bedrift, og den fik den videstgaaende Betydning, idet det Princip, den satte i historisk Virksomhed paa det religiøse, efterhaanden ogsaa blev en levende Magt paa det sædelige, politiske, sociale, kort sagt, paa alle Livets Omraader. Men, vel at mærke, Reformationen forkynder ikke den individualistiske eller ubundne Friheds falske Evangelium; den løser kun Individet fra den falske for at binde det til den sande Autoritet, Guds Ord og Guds Bud. Helt anderledes forholdt det sig med Rationalismen. Den er, som Auberlen formulerer det, ikke en Protest af det aandelige Sind imod Menneskesætninger i det guddommelige Ords Navn og til Gunst for samme, men den er en Protest af det naturlige Sind imod det guddommelige Ord i den menneskelige Fornufts Navn og til Gunst for samme. Den er saaledes efter sit Væsen en fuldstændig Modsætning til Reformationen, den vantro Menneskeaands negative Protest i Modsætning til den troende Menneskeaands positive, evangeliske Protest.

De vil let forstaa, at naar R. forkynder Menneketankens og Menneskeviljens ubetingede Frihed, saa maa den have en anden Opfattelse af Menneskenaturen end den, som Kristendommen har. Den kan ikke godkende Læren om Syndefaldet, Arvesynden og den menneskelige Naturs Fordærvelse. Hvo som personlig har erfaret, hvad det vil sige, at Mennesket er syndigt, han vil aldrig være med til at indrømme, at Mennesketanken er skikket til af sig selv at be-

svare det store Spørgsmaal: »Hvad er Sandhed?« eller at Mennesket formaar ved egen Viljes Kraft at leve et Liv, som er i fuld Overensstemmelse med Guds Lov. Selv Kant indrømmer dette. Han har i Mennesket fundet, hvad han kalder »det radikale Onde«. Han erkender, at »som naturlig Tilbøjelighed kan det ikke udslettes ved menneskelig Kraft«. Han udtaler, at skal Mennesket naa udover den blot borgerlige eller udvortes Retfærdighed og komme til den moralske Retfærdighed, til det i Sandhed sædelige Liv, da maa der foregaa »en Revolution« i vort indvortes Menneske, en Grundfornyelse, en Igenfødelse, hvorved der gives os en ny Naturgrund, altsaa et sædeligt Under. Men hvorledes dette Under skal komme istand, det kunde ikke Kant og kan ingen rationel Filosofi sige os; her maa vi til den kristne Kirke og Kirkens Herre, som i Daaben er tilstede med det nye Skaberbliv over Barnesjælen. Men dette er sort Tale for R. End ikke om Kants radikale Onde vil den høre noget. Dens anden Grundsætning er, at den menneskelige Natur væsentlig er god og ufordærvet. Den nægter vel ikke rent ud Synden, men den lærer, at Mennesket ved egen Kraft kan opfylde Pligten og fuldkomme Dyden og leve et gudvelbehageligt Liv — hvad ogsaa Pelagius, R.'s Forløber i den gamle Kirke, lærte — den forkaster Evangeliets Lære om Djævelen og Dæmonerne som en taabelig Overtro, og saaledes har den hverken Plads eller Brug for Forløseren, Jesus Kristus, som »dertil er aabenbaret, at han skal afskaffe Djævelens Gerninger« (1. Joh. 3, 8) og hjælpe os, som ikke kunne hjælpe os selv. Denne R.'s anden Grundsætning har saaledes alle Tiders Erfaring imod sig,

at det er ufornødent paa anden Vis at gendrive den. Hele vort Liv igennem se og erfare vi, at Synden ikke er et blot Navn, men en Realitet, og det af den aller sørgeligste og mest indgribende Art.

Og ikke bedre er det bevendt med R.'s tredie Grundsætning, om den menneskelige og folkelige Oplysnings Magt til at fremkalde menneskeværdige og fuldkomne Tilstande. Hvo kunde falde paa at nægte, at Oplysning og Kundskab ere uundværlige Goder for Mennesket. Men dette er Et, og et Andet er det, om de virkelig skulde kunne erstatte end sige fremkalde Menneskets sædelige Fornyelse. Her maa vi ligeledes paa Historiens og Erfaringens Vegne svare bestemt Nej. Historien vidner, at der alle Dage har været et langt Stykke Vej mellem Hoved og Hjærte, mellem Viden og Handlen, og at de mest oplyste Tider i Reglen ogsaa ere de mest fordærvede Tider; saa ligegyldig, saa ufrugtbar og død for det sædelige Liv kan den blot og bar menneskelige Oplysning være. R. tænde saamange Skolelys, den vil, uden Kirkelyset maa Slægten famle og rave i Mørket. I den verdslige Skole have vi Lyset fra neden, i Kirken have vi Lyset fra oven, og det er Ovenlys vi fremfor alt trænge til. Lyset fra neden eller den rent verdslige Oplysning kan berige vor Verdenserkendelse og, for saa vidt vi høre med til Verden, ogsaa give os nogen Selverkendelse. Saaledes hørte vi jo nu af Kant et sandt Ord om det radikale Onde i os, som bestaar i Spliden mellem vor fornuftige og vor egoistiske Vilje, og Oldtidens Filosofer have talt om Spliden mellem Fornuft og Sanselighed, mellem Viden og Handlen. Men først ved Lyset fra oven er det bleven aabenbaret, at den dybeste Splid er Spli-

den mellem Menneskets Vilje og Guds Vilje, at vor Naturs Grundskade bestaar i det forstyrrede Gudsforhold, og at først naar dette er bleven genoprettet, hvad ikke kan ske ved nogen som helst menneskelig Oplysning, men ene og alene ved Kirkens Naademidler, først da kunne vi blive sunde og sande Mennesker, dygtige til al god Gerning. I Kirkens Naademidler er der nemlig baade en Lys- og en Livs- eller Kraftsmeddelelse, og uden Kraften til det Gode er Oplysningen om det forgæves. R.'s Tro paa, at Verden bliver bedre ved fremskridende Oplysning, maa i Henhold hertil betegnes som Overtro.

Jeg gaar nu over til nærmere at belyse R.s Erkendelsesstandpunkt.

Dens Fejl er ikke at den bruger Fornuften og Forstanden i Forhold til det Overnaturlige, thi de skulle bruges. Man skal ikke tro »letsindigt« eller kritikløst, hvilket fører til Kulsviertroen eller den blinde Autoritetstro. Der gives fornuftfjendtlige Kristne, der ikke vide at skelne mellem Brug og Misbrug. Saadanne have godt af at betænke, hvad Mathias Claudius, har udtalt: »Hvo, som kender Fornuften, foragter den ikke. Den er en Straale fra Gud, og kun det radikale Onde har fordærvet dens himmelblaa Øjne. Men der svæver endnu noget Stort og Anelsesfuldt omkring den blinde Tiresias, og ligesom Kong Lear har den, ogsaa naar den taler vildt, endnu den kongelige Mine og en Glans om Panden«. Claudius er her i god Overensstemmelse med den hellige Skrift, der vistnok kræver Fornuftens Underkastelse under Aabenbaringen, men ingenlunde at vi skulle suspendere Fornuftens Brug i Religionen. Af de mange herhen hørende Skriftsteder skal jeg blot minde om

Pauli Formaning: Vorder ikke Børn i Forstand, men værer Børn i Ondskab; i Forstand derimod værer fuldvoxne« (1 Kor. 14, 20).

Men naar Fornuften da baade efter guddommelig og menneskelig Ret har en Stilling indenfor Kristendommen, hvilken er da dens rette Stilling? Jeg vil her gaa ud fra Pascals Ord: »Der gives to Extremer: at udelukke Fornuften og at lade den være eneraadende«. Det sidste Extrem er R.s Standpunkt. Den suveræne Fornuft skal være den ene afgørende; først naar den kritisk har sigtet og renset Kristendommen, komme vi til den sande Tro, Fornufttroen. Men, sige vi med Claudius, »at forbedre Religionen ved Fornuften forekommer mig rigtignok, som naar jeg vilde stille Solen efter mit gamle klodsede Stueuhr«. Ja, saaledes bærer R. sig ad! Istedetfor at stille Uhret (Fornuften, Erkendelsen) efter Solen (Aabenbaringen), gør den det Modsatte. Men Fornuften er af to Grunde uskikket til at være Sandhedens Norm. Først fordi Menneskets Aand er den skabte, altsaa endelig og begrænset, hvorfor der altid i Existensen vil være noget, som ikke kan gaa op i den menneskelige Erkendelse, thi det Endelige kan ikke rumme det Uendelige. Og dernæst fordi den er den syndige Aand med de af det radikale Onde fordærvede himmelblaa Øjne. Thi det maa dog betegnes som daarlig Logik, at vor Erkendelsesevne alene skulde være uberørt af den Sygdom, der uimodsigelig er tilstede i hele vort øvrige Menneske. Naar vor Natur er fordærvet, maa ogsaa vor naturlige Erkendelse være det. Hvor det Hele er sygt, ere ogsaa de enkelte Dele det. Den eneste Udvej for R. vilde være at nægte Synden og erklære Mennesket for i

enhver Henseende normalt. Som vi have hørt, gaar den dog ikke saa vidt. Men naar den indrømmer, baade at vi ere syndige og skabte, og dog hævder, at Fornuften er skikket til at være den absolute Sandheds Kilde og Norm, da maa dette betegnes som en af de flere Selvmodsigelser, hvori den er hildet, og jeg mindes her et Ord, jeg etsteds har læst, at vi kun tænke rationelt, naar vi ikke tænke rationalistisk.

Da altsaa dette Erkendelsesstandpunkt er falsk, skulle vi saa stille os paa det modsatte, og med Supranaturalismen udelukke Fornuften? Nej, thi ogsaa dette er et Extrem, og vi der leve i en Verden, der bærer »Relativitetens uudslettelige Mærke«, skulle vogte os for det Extreme og Absolute. Efter det Fuldkomne skulle vi stræbe i alle Ting, men ikke indbilde os at have naaet det i nogen Ting, hverken i Tro eller i Viden eller i Dyd. En Repræsentant for Supranaturalismens absolute Ikke-Viden herhjemme hos os var Søren Kierkegaard. Med Tænkningens Dialektik forbandt han rige digteriske Evner, stor Lærdom og meget andet, som med Rette hjemler ham Plads blandt vore berømte Mænd; men som Theolog var han ikke stor. Nu, han vilde heller ikke være det. Det er en af hans Fortjenester skarpt at have paavist Forskellen mellem Tro og Theologi, og derfor skal han have Tak; men det er tilvisse ingen Fortjeneste principielt at fornægte og forkaste Theologien, hvilket er det samme, som om man vilde sige til Troen: »Du maa ikke tænke; Du maa ikke granske, ikke i Aabenbaringens Lys søge at komme til en sammenhængende Erkendelse af Gud og Verden. Det nytter Dig heller ikke det Ringeste, at Du prøver derpaa, thi dit eget Væsen forbyder Dig det«.

I Modsætning til denne Betragtning af Theologien er det interessant at høre Pascal, der som Tænker rangerer med S. K. og som religiøs Genius overstraaler ham, i sin Samtale med de Saci at udbryde: »Tilgiv, at jeg saaledes ligeoverfor Dem strøjfer ind paa Theologiens Enemærker, istedetfor at blive staaende ved Filosofien. Men mit Æmne har af sig selv ført mig ind derpaa, og desuden, med hvilken Sandhed man end har at gøre, kan man næsten ikke undgaa at komme ind paa Theologien, der er alle Sandheders Midtpunkt« Men tilbage til S. K. og R. De ere Antipoder. R. udelukker Aabenbaringen, hævder Religionens fuldstændige Rationalitet, og mener at kunne vide Alt; S. K udelukker Fornuften, hævder Religionens fuldstændige Irrationalitet og ved Intet i Egenskab af Troende. For ham er Kristendommen »Paradoxet«, »det Absurde«, det for den menneskelige Erkendelse absolut Utilgængelige. Herefter bestemmes Troen som »en Lidenskab«, det lidenskabeligt og blindt sig hengivende Hjærte, eller som »et Martyrium«, thi »det er en Lidelse at have sin evige Salighed i Forhold til det, Forstanden fortvivler over.« De religiøse Grundkategorier blive »Forargelse«, »Frygt og Bæven«, Kristendommens »Uensartethed« med Verden. Kristenlivet bliver Askese, Forsagelse, Selvfornægtelse, Afdøen fra Verden forenet med »Kærlighedens Gerninger«. altsaa det middelalderlige Kristendomsideal. Credo quia absurdum, jeg tror, fordi det er absurd, siger Supranaturalisten. Nego quia absurdum, jeg nægter, fordi det er absurd, svarer Rationalisten.

Vi forkaste det ensidig supranaturalistiske Stand- … om umenneskeligt og som beroende paa en Misfor-

staaelse af Kristendommen. Den kræver, at vi skal korsfæste Synden men ikke Fornuften. Denne sidste skal underkaste sig Aabenbaringen — »vi tage al Tanke til Fange under Kristi Lydighed« (2 Kor. 10, 5) — ligesom Hjærtet og Viljen; men her lyder intet Væ victis! ve de Overvundne! her gøres Fangerne ikke til Trælle men til Frie! Alt det Menneskelige skal bevares ved at forløses og helliges, ene og alene Synden skal dræbes. Og desuden, er Gud ikke den højeste Fornuft, og hans Aabenbaring ikke blot en Naadens men ogsaa en Sandhedens Aabenbaring? og er denne Aabenbaring ikke bleven Mennesket til Del, det vil sige et Væsen, hvis Herlighed just er, at han er den fornuftige Skabning? Skønt denne Skabnings himmelblaa Øjne ere blevne fordærvede, er han dog ikke total blind (Rom. 1, 18 ff. 2, 14—15), og i Naadestanden helbredes vi for vor naturlige Øjensvaghed — »skæres for den sorte Stær skal da Øjne mange«, synger Grundtvig i sin Adventspsalme — uden at vi dog nogensinde naa til, hvad Ørnen siges at kunne, at se ind i Solen. Vi skulle have dæmpet Lys som de, der nylig have overstaaet Øjenoperationen. Hverken den rationalistiske »Klarhed« eller det supranaturalistiske Mørke er os tjenligt. Med Martensen sige vi derfor, at det rette Erkendelsesstandpunkt er det, hvor man, istedetfor at fatte Aabenbaringen og Fornuften som absolute Modsætninger og vælge sit Stade i den ene med Udelukkelse af den anden, hævder det relative Enhedsforhold mellem Aabenbaring og Fornuft og med Stade i Aabenbaringen tilstræber en Erkendelse i og ud af Troen, en stykkevis eller relativ Erkendelse af de guddommelige Ting (»I dit Lys se vi Lys«, Ps. 36, 10). »Nu erkender jeg

stykkevis, men da skal jeg erkende, ligesom jeg og er kendt«, 1 Kor. 13, 12). Martensens Standpunkt er ikke individuelt, men selve den kristne Theologies Standpunkt; thi dennes Devise er Anselms bekendte Ord: »Ligesom den rette Orden kræver, at vi tro de kristne Sandheder, førend vi give os til med Forstanden at drøfte dem, saaledes synes det mig at være en Forsømmelse, naar vi, efter at være bekræftede i Troen, ikke beflitte os paa at erkende, hvad vi tro . . . Ikke vover jeg, o Herre, at udgrunde dine Dybheder, thi ingenlunde formaar min Erkendelse dette; kun begærer jeg i nogen Maade at erkende din Sandhed, som mit Hjærte tror og elsker; thi ikke for at tro søger jeg at erkende, men jeg tror for at erkende«. Credo ut intelligam. Den kristne Theologies Standpunkt er den rette Midte mellem de to Extremer, at udelukke Fornuften og at lade den være eneraadende, og medium tenuere beati! Lad saa de absolute og extreme Standpunkters Mænd spotte saameget de vil, os anfægter det ikke.

Og nu ville vi kaste et Blik paa R.s Dogmatik, thi, som tidligere vist, baade Tro og Vantro gaar ud fra Dogmer eller visse første Antagelser, hvis Sandhed ikke lader sig bevise, og det hele System hviler paa disse dogmatiske Forudsætninger.

Den tyske R. er kun en ny Udgave af den engelske Deisme, men om den tillige er en forbedret Udgave, er et stort Spørgsmaal. Dens Princip er det samme som Deismens, det Nye er, at den ikke ligefrem bryder med Kirke og Bibel; men til Gengæld mishandler og forvansker den dem, saa de blive næsten ukendelige.

R. har samme Opfattelse af Gud og Verden og

Forholdet mellem dem, som Deismen. Den nægter, at Jesus er Guds Søn, og idet den nægter ham som Gudmennesket, har den med det samme nægtet ham som Forsoneren og Frelseren, og desuden trænge vi jo ikke til Forsoning ifølge dens Opfattelse af Menneskenaturen, hvorom tidligere er talt. Hvem er da Jesus? Josefs og Marias Søn, den Vise fra Nazareth, Dydens Forbillede. Hans Betydning er at søge i den ophøjede Moral, han har forkyndt baade i Lære og i Liv. I Troskab mod sin Overbevisning er han død, naar og hvor ved Ingen, thi hans Død paa Korset var kun en Skindød, og hans Opstandelse altsaa en Skinopstandelse, ligesom hans Himmelfart kun er et Sagn. Alt i hans Liv er gaaet ganske naturligt til.

Dette er en fuldstændig Fornægtelse af Kristendommen, der helt igennem staar paa det Overnaturliges og Underets Grund. Kristendommen er ikke, som R. paastaar, en Dydslære eller Moral, den er et nyt Liv, nemlig Troen, som er et Livssamfund med Jesus Kristus. Uden Kristus ingen Kristendom, og uden Troen ingen Forstand paa, hvad den i Sandhed er. Fichte skelner mellem Kristi Person og Sag og mener, at dersom Kristus kom igen og blot fandt sin Sag, saa var han tilfreds. Denne Misforstaaelse af Kristendommens Væsen, har Fichte tilfælles med samtlige Repræsentanter for den verdslige Filosofi og de Herrer Rationalister. De mene, at man kan stille sig rent objektivt til den, og ad Tankens Vej komme til en sand Opfattelse af den. Nej, paa den Maade vedbliver man at staa udenfor Sagen. Ind i Sagen eller Kristendommen kommer man kun paa Troens Vilkaar. Med Forstandens og Fornufterkendelsens Lys kan Rationalisten og Filosofen gaa

lige Vantro er den højeste Ufornuft! Troens Daarskab er Visdom, den vantro Verdens Visdom er Daarskab!

Med Fornægtelsen af Kristus som Frelseren følger Fornægtelsen af Kirken som Frelsesanstalt. Som Kristus kun er Dydslæreren, bliver Kirken kun en moralsk Læreanstalt. Naademidler i kristelig Forstand, en mysteriøs Formidling af Naaden, er der ikke Tale om. Sakramenterne ere kun udvortes Ceremonier. Gudstjenesten er Belæring om Pligten og Formaning til Dyden. Alt er lagt an paa det Moralske og praktisk Nyttige. Den, som opfylder sine Pligter og lever et retskaffent Liv, er vis paa den evige Salighed: thi der gives et Liv efter dette, Sjælen er udødelig.

Hvad jeg særlig ønsker at henlede Deres Opmærksomhed paa, er R.'s Stilling til Biblen. Istedetfor at normere Fornuften efter Biblen, gør den Fornuften til Biblens Norm, og hvad der ikke stemmer med Fornuften (det Overnaturlige og Underfulde) forkaster den, eller den omtyder det saaledes, at det stemmer med Fornuften (Akkomodation; naturlig Forklaring af Underet). Dens Bibelkritik er dogmatistisk, d. v. s. den gaar ud fra den til Dogma eller urokkeligt Axiom ophøjede Forudsætning, at den bibelske Historie ikke kan være foregaaet, saaledes som den foreligger, fordi den er underfuld. Enten er det Underfulde forsætlig knyttet til den bibelske Historie, og her foreligger da et bevidst Falskneri, eller det har uvilkaarlig slynget sig ind i det Historiske, og vi have da en Mythe eller Digtning.

Med den første Beskyldning fremtraadte Reimarus. Han gør Moses til en slet en ret Bedrager, der ved Trylleordet: »Gud har sagt det!« faar Folket til at tro og gøre Alt, hvad han lærer og befaler det,

selv det Usædelige og Oprørende, f. Ex. Befalingen til at medtage Ægypternes Sølv- og Guldkar eller til ubarmhjærtigt at udrydde Kanaans Befolkning. Hvad Jesus angaar, da skal hans Plan have været politisk, men den strander paa den Modstand, han finder hos Folkets Ledere, og i den smertelige Erkendelse heraf udbryder han paa Korset: »Min Gud, hvorfor har Du forladt mig!« Men Disciplene redde hans Eftermæle ved at lyve ham opstanden og forandre hans Plan fra en politisk til en religiøs.

Dette Angreb var for plumpt, og man indslog derfor en anden Vej. Jesus blev erklæret for den vise Lærer, hvis Kærlighedsgerninger, der vare ganske naturlige, for den uoplyste Tidsalder ofte toge sig ud som underfulde. Herefter bliver Bibelkritikens Opgave at udsondre det antagne Underfulde fra det virkelig Historiske, den saakaldte naturlige Forklaring af Underne, der af Eichhorn blev anvendt paa det gamle, og af Paulus fra Heidelberg paa det nye Testamentes Historie. Jeg skal anføre nogle af disse Mirakelforklaringer, saa kunne De selv dømme om deres Værd. Engleaabenbarelserne ere ikke andet end Lysvirkninger af fosforisk Natur. I Beretningerne om de underfulde Sygehelbredelser have Evangelisterne fortiet de naturlige Midler, Jesus anvendte. De af Jesus opvakte Døde vare kun Skindøde. Underet i Kana var kun en Overraskelse eller Bryllupsspøg af Jesus. Underet ved Jesu Daab var et Tordenvejr med elektriske Lysstrømninger, under hvilket en hvid Due fløj forbi. Bespisningsunderet i Ørken forklares ganske naturligt deraf, at Jesu Exempel opmuntrede de Tilstedeværende til ogsaa at uddele deres Spiseforraad, men dette Faktum har

Evangelisten underfundig fortiet. Englene ved Jesu Grav var ikke andet end de hvide Linklæder, som de forskrækkede Kvinder tog for Engle. Disse Exempler vil være tilstrækkelige til at vise det Latterlige og Uholdbare ved denne Fremgangsmaade, efter hvilken Forklaringen af Underne ofte bliver endnu uforklarligere end disse selv.

Man har da ogsaa for længe siden i Theologien forladt denne Vej, hvor, trods Mishandlingen af det Faktiske, dette dog endnu blev fastholdt, og indslaaet en anden Vej, den rent negative, hvor man enten ligegyldigt og fornemt forbigaar det Faktiske som uvæsentligt, eller erklærer det for en tom Form, en Skal, hvis Kærne er Ideen. Bestræbelsen gaar her ud paa at vise, hvorledes de nytestamentlige Forestillinger ere opstaaede, og skønt denne negative Kritik tilhører en senere Tid, da ikke R. men den hegelske Filosofi havde Herredømmet, saa tager jeg den med her, fordi den ogsaa som hegelsk dog i videre Forstand maa betegnes som rationalistisk.

Ifølge Hegel besidder Religionen kun Sandheden i Forestillingens Form, og det er Filosofiens Opgave at udfri den af dette Hylster og fremstille den i Fornuftbegrebets rene Form. D. Strausz gik med denne Forudsætning til Biblens Kritik og søgte at vise, at Evangeliet kun er en Mythe, et Sagn, ligesom han i sin Dogmatik søgte at bevise, at alle kristne Troslærdomme ere opløste af den nyere Videnskab, ifølge hvilken ikke Kristus, men Menneskeslægten er den menneskeblevne Gud. Mythen, sagde han, hører med til Religionens Væsen. Al Religion er væsentlig Mythologi, en historiserende Indklædning af Ideen. Den behøver ikke at have nogen historisk Anledning eller Grund, thi Ideen formaar ud af sig selv at frembringe Historien. Det er urkristelige

Ideer, som have spundet den evangeliske Historie ud af sig; disse urkristelige Ideer, fremfor alt Messiasideen, stamme fra Jøderne. For at bevise sin Paastand. at Kirkens Kristus kun er en mythisk Personlighed, og den evangeliske Historie kun en Sammenkædning af religiøse Sagn, benytter Strausz sig dels af de evangeliske Beretningers indbyrdes Forskellighed, og dels beraaber han sig paa Underets metafysiske Umulighed. Denne strausziske Theori, at Kristendommen er et Produkt af »det hensynsløst digtende Sagn«, har mange svage Sider, af hvilke jeg skal fremhæve den Væsentligste. Det er klart, at denne Mythedannelse maa have taget længere Tid for at blive færdig og afsluttet. Evangelierne, i hvilke denne Mythologi er nedlagt, kunne da ikke være skrevne til den Tid, Kirken antager, thi Apostlene og Evangelisterne kunde ikke for deres Samtid i underfuld mythisk Udsmykning fremstille Jesu Liv. Den historiske Kristusskikkelse maatte blegne og dø, førend den kunde opstaa i mythologisk Herlighed. Naar og hvorledes er dette da sket? Strausz gik lettere hen over dette Hovedpunkt, end han som Videnskabsmand kunde forsvare det. Da fremstod F. Chr. Baur med den Paastand, at Evangelierne først ere affattede i det 2det Aarh., og herved blev der vundet Tid for Mythedannelsen, der ifølge Baur er fremgaaet som Resultat af en lang og hæftig Kamp mellem partikularistisk Petrinisme og universalistisk Paulinisme, indtil i det 2det Aarh. det saakaldte Johannesevangelium skaffer den paulinske Universalisme dogmatisk Sejer. Men hermed komme vi ind i nye Vanskeligheder. Jeg vil ikke dvæle ved, at den af Baur opstillede Kamp mellem den petrinske og paulinske Kristendom i alt Væsentligt er hans eget

Hjærnefoster, »en Anvendelse af de hegelske Principer for Historiens Konstruktion paa Kirke- og Dogmehistoriens Omraade.« Heller ikke skal jeg nærmere opholde mig ved, at Baurs Paastand, at samtlige nytestamentlige Skrifter paa de første fire Pauli Breve nær ere uægte, videnskabeligt er paavist som urigtig. Heller ikke, at Baur synder mod den Grundsætning, at enhver Ting bærer Loven for sin Bedømmelse i sig selv, thi han siger: »Hovedargumentet for vore Evangeliers sildigere Affattelse bliver bestandig dette, at de fremstille saameget af Jesu Liv paa en Maade, hvorpaa det i Virkeligheden umuligt kan være foregaaet«, d. v. s. Baur gaar til den historiske Kritik med dogmatiske Forudsætninger. Men idet jeg tager den strauszisk-baurske Mythehypothese under ét, spørger jeg: Var da de historiske Forhold, under hvilke denne Mythedigtning blev til, af den Beskaffenhed, at de stadfæste Hypothesen? Nej, de gendrive den paa det klareste; thi det er i højeste Grad ufornuftigt at antage, at disse kristne Myther skulle være opstaaede i Lukians vantro og spottende Tidsalder, der intet tror, uden hvad den forstaar, en Tid, i hvilken tærende Tvivlesyge bredte sig ligesaa vidt som det romerske Herredømme; og ligesaa uforklarligt er det, at disse jødisk-kristelige Myther i en saadan Tid kunde vinde Indgang og finde Tiltro. Og hvem er det saa, som har frembragt de evangeliske Myther? Mythen er, som Franskmændene sige, un produit populaire, en folkelig Frembringelse. Men hvo, som af Historien kender noget til den Tids Hedninger og Jøder, kan tro, at Kristendommen er fremgaaet af deres Midte? Hvorledes skulde Kristendommen kunne være Produktet af en Folkeaand, som er himmelvidt forskellig

fra Kristendommens egen Aand? Skulde den Religion, der var Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab, være frembragt af Jøder eller Græker? Kan et daarligt Træ bære god Frugt? Kan det Hellige fødes af Synden? Med Martensen maa man spørge: »Dersom Evangeliet er en Digtning, hvo var da Digteren? Hvo var den Hellige, af hvis rene og syndfrie Hjærte, af hvis ubesmittede Indbildningskraft dette Frelserbillede kunde opstige, af hvis rene og hellige Aand disse Livets Ord kunde fødes? Thi det Rene kan dog vel kun fødes af det Rene, og alle Andre, som have kunnet digte i denne Verden, have dog kun formaaet at frembringe Skikkelser, i hvilke ogsaa Synden indblandede sine Skygger; og de mest Begavede blandt disse have bedst formaaet at skildre, hvad der var beslægtet med dem selv, stærke, menneskelige Lidenskaber, medens de kun saa svagt have formaaet at fremstille den hellige, den stille Storhed, naar de da ikke dertil laante Trækkene netop af Kristi Billede. Og Hedningerne have kun formaaet at digte deres Guder med Verdslighedens Præg. Hvo var da Digteren, der kunde skabe denne hellige Frelserskikkelse eller, som jeg rettere bør spørge: Hvo vare disse Digtere? thi her udfordres et helt Kor af Digtere, efterdi vore hellige Bøger jo aabenbart ere skrevne af forskellige Forfattere, der hver har sin Ejendommelighed, medens de dog Alle fremstille det samme Frelserbillede, om end Enhver af dem især deleshed har fremhævet en enkelt Side af hans Hellighed. Hvo vare disse Hellige, der saaledes kunde digte det Samme, men som da ogsaa samvirkede til det forfærdeligste Bedrag, idet de udgave for Virkelighed, hvad kun var Digtning, udtrykkeligt vidne, at

hvad de forkynde er ikke Digtning, og at de ikke have fulgt kløgtige Fabler, men Sandhed og Virkelighed«.

Der spørges: Er Biblen historisk eller ikke? De have hørt, at den dogmatistiske Kritik gaar ud fra den Forudsætning, at den ikke er det, fordi den indeholder Undere. Altsaa beviser den Intet, thi det, hvorfra den gaar ud som Givet, er jo netop det, som skulde bevises, nemlig at Biblen er uhistorisk. Førend der skulde kunne tillægges denne Bibelkritik nogen Betydning, maatte den først bevise, at dens Forudsætning er rigtig, nemlig at Underet er umuligt. Men dette har den ikke bevist af den Grund, at den ikke kan det; thi for at kunne det maatte den bevise, at der ikke gives nogen levende Gud. Uden ham er Underet umuligt, med ham er Underets Mulighed given. Men Tilværelsen af den levende Gud lader sig ikke videnskabeligt bevise eller modbevise. Det er en Trossag. Troen paa den levende Gud er, ligesom Vantroen overfor ham, den store og stille Forudsætning for al vor Tænken og Handlen.

Ogsaa vor Bibeltro har sin Forudsætning i Troen paa den levende Gud, og hviler ikke paa videnskabelige Beviser; men førend jeg paaviser dette, maa det være mig tilladt at gøre en Bemærkning i Anledning af Udtrykket Bibeltro.

For mange Kristne er Bibeltro og Kristentro et og det samme, for mig og andre Kristne er det to forskellige, om end beslægtede Ting. Biblen er ikke vor Trosgrund, men det er den levende Kristus, som træder os imøde i de kirkelige Indstiftelser, og som i Daaben har oprettet sin Pagt med os. Vort Trosforhold til Kristus er altsaa relativt uafhængig af Skriften; ikke af denne, men af Kirken er det be-

tinget. Den kristne Kirkes Daab er en Daab til Troen paa Kristus. Ved den kristne Kirkes Undervisning og Prædiken bliver Daabens Naade levende i mig, saa jeg bliver et Menneske, som forener Troen med Daaben, en levende Kristen. Dette mit Trosliv næres og styrkes ved Nadveren, Bønnen og det kristne Samfundsliv. Saaledes er det Herren selv og hans Kirke jeg har at takke for min Tro; den er, som jeg sagde, relativ uafhængig af Biblen. Og som det forholder sig med det Enkelte saaledes ogsaa med selve det kristne Samfund eller Kirken. Vi beskrive Kirken som Samfundet af dem, som tro paa Kristus. Men dette Samfund hviler ikke i sin Oprindelse paa Biblen. De vide, hvorledes Kirken blev til, nemlig ved Apostlenes Prædiken og Daab. Derved begyndte Kirken at bygges paa ham, som i Paasken lagde sig selv som Menighedens og Troens Grundvold. Altsaa, enten vi tænke paa Samfundet eller den Enkelte, Troen er i sin Tilblivelse og Udvikling uafhængig af den hellige Skrift, men, jeg tilføjer det tredie Gang, kun relativ uafhængig. Thi et er det, at Kirken kunde fødes og begynde sin Udvikling uden det nye Testamentes hellige Skrift, og et andet er det, om den kunde fortsætte sin Udvikling i det begyndte Spor uden en hellig Skrift til at lyse for sig. Et er det, at Troen stiftes uafhængig af Skriften, et andet er det, om den nu ogsaa kunde bevares sund, dersom der ingen hellig Skrift var. Den kunde det ikke. Det historiske Bevis for Skriftens Uundværlighed for Kirken er givet med Kirkens Fordærvelse i Middelalderen, thi denne var just begrundet deri, at Kirkens Førere i hierarkisk Interesse havde unddraget Menigheden

Skriften og sat traditiones humanæ eller Menneskelærdomme istedet. Og Kirkens Forbedring blev jo bevirket derved, at Reformatorerne fra disse traditiones humanæ vendte tilbage til den traditio sacra, der er nedlagt i Skriften som det apostoliske eller oprindelige kristne Vidnesbyrd, der er Normen for hvad der skal prædikes og læres til alle Tider som sand og ægte Kristendom. Den sande og oprindelige Kristendom er os overleveret af Apostlene, og da vi ikke tro paa et sig fortsættende Apostolat, saaledes som den romerske Kirke lærer det, ikke heller paa Irvingianernes Forsikring om Oprettelsen af et nyt Apostolat, saa have vi intet andet Apostolat at holde os til end det første og oprindelige, der vedbliver at tale til os gennem Kirkens Trosord og det nye Testamentes hellige Skrift, og vi kunne ikke samstemme med dem, der mene, at Trosordet har gjort Skriftordet overflødigt; thi Trosordet er os nærmest de hellige og historiske Kendsgerningers Symbol, det Banner under hvilket alle sande Kristne skulle samle og fylke sig i Kampen mod Vantroen, og for saa vidt ogsaa et Læresymbol, som det i kort Begreb giver os Kristendommens guddommelige Sandhedsindhold, »den rette Form af de sunde Ord« (2. Tim. 1, 13), men den rette Forstaaelse af de Grundsandheder, det indeholder, vilde være umulig, naar vi ikke havde den apostoliske Undervisning i den hellige Skrift til at oplyse os herom, og det skulde snart vise sig, at den, som med Ringeagt for den apostoliske Skriftoplysning, vilde paatage sig som et indbildt Organ for den Helligaand selv at tyde og tolke Trossymbolet, kom ind paa Lærevildfarelsens Vej, ind paa rationaliserende Afveje, der føre til Sektvæsen og

Fritænkeri. Denne Fare kunne den kristne Kirkes Lærere kun undgaa, naar deres Tænkning er nourri de sainte écriture, næret og mættet af Skriftordets hellige Sandhedsindhold, og hvad der gælder Lærerne, gælder alle tænkende Kristne.

Men naar altsaa den hellige Skrift er os uundværlig. saa bliver Spørgsmaalet. om den da ogsaa, saaledes som den foreligger, er fuldt ud troværdig? Vi hørte, at Baur erklærede hele det nye Testamente for uægte med Undtagelse af Pauli Breve til Rom., Kor. og Gal. De har maaske ogsaa hørt, at Luther ansaa Jakobs Brev for uægte, og det er Dem vel ikke ubekendt, hvorledes de Lærde i deres Undersøgelser om Skrifternes Ægthed og Paalidelighed komme til højst forskellige Resultater. Hvor elendigt vare vi ikke stillede, dersom vi fra Videnskaben skulde have Garantien for Biblens Troværdighed. Hvilken Vaklen og Usikkerhed i Troen, naar den skulde lade sig bestemme af de ideligt skiftende, snart negative og snart positive Resultater, som den videnskabelige Forskning kommer til. Men saa fortvivlet er Troens Stilling ikke. Den har en fast og uindtagelig Stilling. Vi tro paa den levende Gud, som styrer alle Ting saaledes, at hans Frelsesplan kan blive fuldbyrdet. Hertil hører, som vi talte om, Tilstedeværelsen af en hellig Skrift, et troværdigt Vidnesbyrd om den oprindelige Kristendom. Men, slutte vi, er det nødvendigt, at Kirken har en troværdig hellig Skrift, saa har den det ogsaa; thi dersom den ikke havde det, dersom det stod sig med Skriften, saaledes som den negative Kritik paastaar, da vilde Gud være som et Menneske, der havde begyndt paa et stort Værk, men ikke formaaede at tilvejebringe de nødvendige

Midler til at fuldende det; men dette er uantageligt. Med dette Trospostulat lade vi os ikke anfægte af den negative Kritiks Stormløb paa Skriften. Det er indlysende, at »dens Angreb i Alt, hvad der angaar Hovedsagen — thi i Biting, der ikke vedrøre selve Troen, kan der læres adskilligt af den — ikke paa os kan udøve nogen Virkning.« Tiltrods for alle Angreb vedbliver Guds Ord i den hellige Skrift dog at bestaa og overleve enhver menneskelig Visdom, og for Enhver, som søger Næring for sin religiøse Trang, for Enhver, som søger Sandhed til Salighed, vil Skriften selv bevise sin Troværdighed. »De trodse hardt imod Guds Ord — de Jesu Kristi Fjender«, men, synge vi med Luther: »Det Ord de vel skal lade staa — og dertil Utak have«. Ja, hvad Tak have Mænd som Reimarus, Paulus fra Heidelberg, Strausz, Renan og Forfatteren til Rabbi Jeschua ben Josef Hanoozri?

R. fornægter Kristus, fordi den ikke tror paa Aabenbaring og Under.*) Og hvorfor ikke? Fordi Aabenbaringen strider imod Fornuften, svarer den. Vi benægte dette. At Gud har skabt Verden; at han for at frelse Verden har sendt »et hemmelighedsfuldt Væsen, sit andet Jeg« for at fuldbyrde, hvad der var nødvendigt til Opnaaelsen af dette Øjemed, og at han ved sin Helligaand har stiftet et Samfund, i hvilket vi se den begyndende Realisation af hans Frelsesplan, alt dette er ikke imod Fornuften, men det er over Fornuften, og maatte være det; thi som Himlen er højere end Jorden, er og Guds Tanker og Veje højere end vore Tanker og Veje, og David har kun udtalt

*) Jfr. Chr. E. Luthardt: Apologetiske Foredrag. Ved L. C. Hansen. 1 D. S. 132 ff.

en Fornuftsandhed, naar han erklærer, at den guddommelige Viden er for høj for Mennesket (Ps. 139, 6), og hvad der siges om Guds Viden, det gælder om Alt i Gud og om ham Selv: Han er over Mennesket, hans Visdom er over den menneskelige Fornuft. Vi sige derfor med Lessing: »Dersom der kan og maa være en Aabenbaring, saa maa det for Fornuften snarere være et Bevis mere for dens Sandhed end en Indvending imod den, at der findes Ting deri, som overstige Fornuftens Begreb. Den, som vil bortskaffe alt Saadant af sin Religion, vilde saa godt som ingen Religion have, thi hvad er en Religion, som Intet aabenbarer! At tage Fornuften fangen under Troens Lydighed beror paa selve Aabenbaringens Begreb, eller snarere, Fornuften giver sig frivillig tilfange. Dens Underkastelse er intet andet end Bekendelsen af sine Grænser, saasnart den er forsikret om Aabenbaringens Virkelighed.« Men det er just Fornuftens Grænser, som R. ikke vil indrømme. Medens Menneskeslægtens største Aander villigt have indrømmet disse Grænser, ville R.'s smaa Aander ikke ydmyge sig dertil. Og dog staar det fast, hvad Pascal siger, »at Fornuften kun er svag, naar den ikke vil erkende, at der er en Uendelighed af Ting, som overstige dens Begreb, og naar den ikke engang kan fatte de naturlige Ting (f. Ex. Forholdet mellem Menneskets Aand og Legeme), hvad skal man da sige om de Overnaturlige!« Mennesket, et Væsen, som ikke engang kan begribe sig Selv, indbilder sig, at han kan begribe Gud! Han, der ikke kan magte Jordens Gaader, er ude af Stand til at trænge ind i Naturlivets Mysterier, indbilder sig, at han kan forklare os den himmelske eller oversanselige Verdens Hemmeligheder! O, hvor ofte har jeg

ikke tænkt paa Hamlets Ord: »Der ere flere Ting i Himlen og paa Jorden, end man drømmer om i eders Filosofi, Horatio!«

De lagde maaske Mærke til, at Lessing indledede den sande Ytring, jeg før anførte af ham, med de Ord: »Dersom der kan og maa være en Aabenbaring.« Selv troede den berømte Mand ikke paa Aabenbaringens Mulighed og Nødvendighed, thi han var Rationalist og endte som Pantheist. Hans rationalistiske Standpunkt fremlyser klart af hans Digterværk »Nathan«, hvis poetiske Skønhed bragte Øhlenschlæger til at udbryde: »Hvo har dog lært Dig at gøre Forstanden romantisk!« Jeg kommer i det Følgende til at berøre dette Digt, men spørger først: Hvorfor nægter R. Aabenbaringens Mulighed? og jeg svarer: Fordi den ikke tror paa den levende Gud! Gud er den evige, uskabte Aand, og han skulde i sin Skabning have rejst sig selv en Skranke, som gjorde ham det umuligt at meddele sig til sine Børn, naar han vilde! Gud er Kærlighed og det er Kærlighedens Trang at forenes med den Elskede, at meddele sig til ham, at give ham Gaver, give ham sig Selv, og Gud skulde ikke kunne dette! Man behøver blot at gøre sig klart, hvad der ligger i den Sætning: En Aabenbaring er umulig! for at indse Urimeligheden af den, og at man maa underskrive Rougemonts Ytring, at det er saa langt fra, at Aabenbaringen er en Modsigelse imod Gud, at tvertimod Mangelen af en Aabenbaring vilde være en saadan Modsigelse.

Men er en Aabenbaring da nødvendig, i al Fald en særlig eller positiv Aabenbaring? Kunne vi ikke nøjes med Guds almindelige Aabenbaring i Natur og Historie? Jeg svarer: Vistnok finder Troen Gud

i Naturen, som i Billed- og Tegnskrift fortæller den uendelig meget om Gud, og som i sin Helhed staar for den som et System af guddommelige Skaber- og Visdomstanker. »Himlene fortælle Guds Ære, og den udstrakte Befæstning forkynder hans Hænders Gerning. Dag efter Dag udgyder Tale, og Nat efter Nat udaander Kundskab« (Ps. 19, 2—3). Fuglene under Himlen og Liljerne paa Marken bringe os glædeligt Budskab om Guds faderlige Forsyn, og »det mindste Græs vi undre paa i Skove og i Dale«, thi ogsaa i Græsset se vi Gud. Alle Ting ere Slør, som skjule Gud, og vi se i Naturen den tilslørede Gud, se ham bag Sløret. Men vi kende og samtykke Digterens Ord, at det Sete afhænger af Øjet, hvormed der ses, og vi vide, at der ere de, som se med andre Øjne end vi, og Saadanne gaar det ligesom Laplace, der erklærede, at han havde gennemforsket hele Himmelrummet, men Gud havde han intetsteds fundet. De se ikke Gud i Naturen, fordi de ikke have ham i Hjærtet. De kunne maaske med vor Ørsted se, hvad de kalde »Aanden i Naturen«, men denne Naturaand har meget med Pantheismens, lidet med Kristendommens Gud at skaffe. Og som med Gud i Naturen, saaledes ogsaa med Gud i Historien, man maa tro paa ham for at se ham. Desuden staar baade i Natur og i Historie Tegn imod Tegn, det er en tvetydig Aabenbaring. Derfor trænge vi til en utvetydig Aabenbaring, hvor Gud træder saa klart frem i helligt Ord og underfuld Gerning, at, naar man da ikke kan se ham, Fejlen ikke mere kan søges i Øjet, men maa søges i Viljen. En saadan utvetydig Aabenbaring er Guds Aabenbaring i Jesus Kristus, som har sagt: »Hvo, som har set mig, har set Gud!« Og jeg skal nu nær-

mere paavise, hvorfor den kristne Sandheds og Naades Aabenbaring er nødvendig.

Forklaringen er given i de to Ord: Sandheden og Naaden. Som Sandhedens og Naadens Aabenbaring — »Naaden og Sandheden er vorden ved Jesus Kristus« (Joh. 1, 17) -- imødekommer Evangeliet vor Naturs dybeste Trang, idet det fyldestgørende besvarer dens to Grundspørgsmaal: »Hvad er Sandhed?« og »Hvad skal jeg gøre for at blive salig?«

Det er R.'s Paastand, at vi i vor Fornuft og naturlige Gudsbevidsthed selv kan finde Svaret paa Spørgsmaalet om Sandheden. Jeg skal ikke opholde mig derved, at vor Gudsbevidsthed slet ikke er »naturlig«, ikke stammer fra vort eget Hjærte, men fra Gud, som har aabenbaret sig for Menneskets Aand; men jeg vil spørge: Naar Menneskets naturlige Fornuft og Gudsbevidsthed er tilstrækkelig, hvoraf kommer det da, at det søgende Hedenskab ikke fandt, og at Filosofien indtil denne Dag ikke har fundet Sandheden, d. v. s. den Gud, i hvem et Menneske helt, med Aand og Hjærte, kan hvile? Og saaledes forholder det sig uimodsigeligt. Jeg skal efter Luthardt føre nogle Vidner frem fra den klassiske Kulturverden. Stifteren af den eleatiske Skole, Xenofanes, slutter sit Skrift »Om Naturen« med de Ord: »Ingen har erkendt eller vil komme til at erkende noget Sikkert om Guderne; thi selv om han sagde det mest Fuldendte, ved han det alligevel ikke med Sikkerhed«. Jeg har tidligere anført Dem det mærkelige Ord af Plato, at vi ikke kunne komme til en sikker Erkendelse af Gud, med mindre vi benaadedes med »et Guds Ord.« Et andet Sted siger han: »Vi ville vente paa En, det være sig en Gud eller et gudbe-

aandet Menneske, som kan lære os vore religiøse Pligter (d. e. den Pligt at tro) og, ligesom Athene hos Homer siger til Diomedes, kan tage Mørket bort fra vore Øjne«. Efterat Cicero har anført en lang Række af filosofiske Meninger om Sjælen, slutter han med de Ord: »Hvilken af disse Meninger der er den sande, maa en Gud vide (deus viderit); hvilken der er sandsynlig, er allerede et vanskeligt Spørgsmaal at besvare«. Mod Hedenskabets Slutning taler Nyplatonikeren Porfyrius om Saadanne, der længtes efter Sandheden og bade om, at en Gudsaabenbaring maatte blive dem til Del, for at deres Tvivl kunde overvindes i en Undervisning, der hvilede paa en troværdig Autoritet. Til disse Røster fra Oldtids Grav skal jeg føje en fra den allernyeste Tid og vore egne Filosofer. Det er H. Høffding, som i Slutningen af sin Bog om den engelske Filosofi taler om »det usynlige Midtpunkt, hvor Sandheden bor, som vel aldrig vil kunne gribes af den endelige Tanke, men som dog er det Maal, efter hvilket den bestandig stræber, og som den i uendelig Tilnærmelse bevæger sig henimod.« Flere Vidnesbyrd behøves ikke til at stadfæste, at Menneskets Trang til den Sandhed, hvori vi ganske kan hvile. ikke kan finde Tilfredsstillelse ved den af Sandhedsdriften ansporede Menneskets Søgen, men altsaa kun derved, at Gud selv træder den Søgende imøde og siger: »Se, her er jeg, her er jeg!« Og saaledes træder han Mennesket imøde i Kristi Evangelium, sigende til den Sandheden søgende Menneskeaand: »Hvad Du søger, er her!«

Menneskeaanden søger Sandhed, Menneskehjærtet Naade. Mennesket spørger ikke blot: »Hvad er Sandhed?« men ogsaa: »Hvad skal jeg gøre for

at blive salig?« Det, som lukker Mennesket ude fra Saligheden er ikke blot Forstandens Tvivl, men ogsaa Hjærtets Uro, og det som gør Hjærtet uroligt er Synden og Døden. »de Sygdomme to, som Verden kan aldrig helbrede.«

Den, som ikke kender noget til det af Synden uroliggjorte Hjærte, beklage vi oprigtigt, ikke fordi denne Uro i sig selv er noget Godt og Ønskeligt, men fordi den er Betingelsen for Freisen; thi Hjærtet maa først bløde, før Jesus faar Lov at læge Saaret; man søger ikke Lægen, før man føler sig syg. Men den, som har følt denne Sygdom i sin Kraft og Vælde; den, som har sukket med hin Munk i Augustinerklostrets Celle: »Min Synd! min Synd!« den der, som Sivet under Stormen, har bøjet sig under Samvittighedens Anklager og raabt paa Himlens Naade og Forbarmelse, ja, en Anelse har maaske tilhvisket ham, at der er en Forbarmelse histoppe; et Haab om Tilgivelse har maaske holdt Sivet oppe, saa det ikke knækkedes, men som det er i Forhold til din Ven her paa Jorden, saaledes er det ogsaa i Forhold til Gud i Himlen: Rigtig vis paa hans Tilgivelse kan Du først blive, naar Du hører det af hans egen Mund: »Jeg tilgiver Dig!« og dette er Guds Ord til Dig i den hørlige Aabenbaring. Paa Korset udvirkede Jesus Tilgivelsen, i Daaben skænkede han Dig den.

Guds Børn tænke mere paa Synden end paa Døden, Verdens Børn mere paa Døden end paa Synden. De hade Døden, forsaavidt de ikke affektere [illegible] for den, eller [illegible] af Livslede drømme om den [illegible], som nogle af deres [illegible] have [illegible], at de skulle finde i den. [illegible] Døden, som

ikke tro paa et Liv efter Døden, men erklære Kristendommens Lære og Tro paa det Hinsidige for den sidste Fjende, der af den moderne Videnskab skal overvindes. For dem er Døden Enden paa den verdslige Herlighed og Glæde, den Eneste de kende. Thi idet de have bortkastet Troen paa det Hinsidige, det

»Hist, hvor Aander svømme
Paa Mælkevejens Hav,
Og Livets hvide Svaner
Opstaa af Tid og Grav«,

gaa alle deres Bestræbelser ud paa at grundlægge et jordisk Lyksalighedsrige. Istedetfor Troens gamle, som de mene, af »Videnskaben« tilintetgjorte Rige, stræbe de at opbygge »en ny Verden af Videnskab og Kunst og storartet Kultur, et glimrende Menneskehedens Rige paa Jorden, som skal afløse det gamle Gudsrige, og som kun er en Genfødelse af Hedenskabet; et Rige, hvor Dannelse, Kultur og Civilisation er det Højeste, medens det Sædelige og Religiøse er tilbagetrængt, og hvor Geniet er den egentlige Gud«. Men en af de gamle Magter, Dødens Magt, formaa de ikke at holde ude af deres glimrende Humanitetsrige, og med Døden følger som bekendt en hel Hær af Plager og Onder, Sorger og Bekymringer, og naar de da savne Ham, som alene har Magt over Døden, hvad bliver saa deres jordiske Herlighedsrige andet end »en Brud, smykket for den Brudgom, Foraadnelsen«, og hvad Omkvædet paa deres Sange andet end den vemodige Klage, at

»Al Verdens Glans er Lys, som Natten slukker,
Et dejligt Øjes Blik, som Døden lukker.«

Det er et genopstanden Hellas, man drømmer om at skulle naa her paa Jorden. I Hellas, siger

man, var dog Sandhed, Natur og Storhed. Man roser det græske Livs sunde Sanselighed, og bliver ikke træt af at berømme Hellenernes friske harmoniske Livsglæde. I Modsætning hertil skildres Kristendommen som den mørke Askese, der har forstyrret hin »sunde Sanselighed« og banlyst den naturlige Livsglæde. Saaledes H. Heine, naar han i en af sine Digtninge lader »den blege, blodbestænkede Jøde« med Korset træde ind i de olympiske Guders glade Forsamling, hvormed al Glæden og Jublen forstummer. Enhver, som har det rette Kendskab baade til Hellenismen og Kristendommen, ved, at den her omtalte Opfattelse og Skildring er falsk og karrikeret. Den Religion, som forkynder Mennesket den store Glæde, at ham er en Frelser født; som forløser ham fra Synden, trøster ham i enhver Sorg, lærer ham, at Verden ikke blot er den Verden, som ligger i det Onde, men ogsaa Guds gode Skabning, og som tilraaber os: »Værer altid glade!« glade ved den store Rigdom, som allerede er given os, og den endnu større, som i Fuldendelsen skal gives os — en saadan Religion kan sidst af alt betegnes som mørk og glædesfjendsk; for de puritanske og pietistiske Misforstaaelser af Kristendommen kan man ikke gøre den selv ansvarlig. Og hvad dernæst Hellenismen angaar, hvo nægter, at der var Skønhed og Glæde, men der var ogsaa Smerte og Klage over Livets Forkrænkelighed og en hemmelig Gru over det mørke Skyggerige, hvor Livets Vej ender, hvad der har fundet et uforgængeligt og gribende Udtryk i deres Poesi og Kunst. Vistnok søgte den sidste at tilsløre Menneskelivets Elendighed. Typisk er i saa Henseende Fremstillingen af Dødens Genius som den

skønne Yngling med det sænkede Blik og den nedadvendte Fakkel. Over Døden, over alt det Smertelige i Livet, søgte Hellenerkunsten at kaste Skønhedsklædet, og der er heri noget Rørende, noget, der minder om den Ømhed, hvormed Moderen søger for Barnet at skjule, hvad hun ved, der vilde ængste og bedrøve det. Dejligt er dette udtalt i følgende Linier af Lenau, som Luthardt anfører:

Dasz sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht weiz, uns sanft vorüber führt,
Das halt ich für der Zauber grösztén
Durch den uns die Antike rührt.*)

Men Kunsten havde her stillet sig en Opgave, som den ikke magtede at gennemføre. Thiersch bemærker om Laukothea i Glyptotheket i München: »Et fint Træk af Melankoli i denne Statue kan ikke miskendes«, og Kendere af den antike Kunst ville vide, at dette er et ofte tilbagevendende Træk i den. Lad mig tilføje, at det er det staaende Træk for alle den Synden og Døden underlagte Menneskeslægts ædle Naturer. Hvad Tegnér synger om Bellmann: »Och märk det vemodsdraget øfver pannan, et nordisk sångardrag«, det er tilvisse ikke noget Ejendommeligt for nordiske Sangere, men »Vemodsdraget over Panden«, vil den opmærksomme Iagttager finde paa mangfoldige Ansigter, naar de ere i Hvile. Hvor kan det være anderledes i et Liv, som er viet til Døden. Det syndige Menneske er Dødens Brud, og Graven Brude-

*) Chr. Richardt gengiver det i sin Oversættelse af Lenaus »Savonarola« saaledes: »Den Smerte, som den ej kan stille — den farer den saa blidt forbi — det er det Rørende, det Milde — Antikens største Trylleri«.

kamret. En forfærdelig Lod for den, som elsker Livet. Ja, dersom Kristus ikke var opstanden fra de Døde, da var Mennesket den elendigste af alle Skabninger. Men han er opstanden. Der lyser en Paaskesol over alle Jordens Grave, og der jubles i Herrens Menighed: »Død, hvor er din Braad! Helvede, hvor er din Sejer!« Det er ikke længere tungt at ældes og dø. Døden er Engelen, som bærer Sjælen til Gud, og hjemme hos vor Fader er dog bedst at være.

»Ja, Vaar og Ungdom svinde, det er visselig sandt,
Langt værre det dog var, hvis de aldrig forsvandt.

Vel Dig, at Du kan ældes, det viser Dig din Vej,
Kun Støvet og Muldet og Fjældet ældes ej.

Vel Dig, at Du kan visne, det viser Du er fri,
At ej Du her skal blive, men vandre skal forbi.

Hauch.

Til hvad her om Aabenbaringen er sagt, vil R. svare: Antaget, men ikke indrømmet, at en Aabenbaring er mulig og nødvendig, hvoraf skulle vi da vide, hvilken der er den sande Aabenbaring? Alle Religioner beraabe sig jo paa en guddommelig Aabenbaring, og hvorledes vil man da godtgøre, at Kristendommen alene hviler paa den sande Aabenbaring?

Her komme vi til Lessing og hans »Nathan den Vise«. Naar jeg før betegnede ham som Rationalist, da er han det ikke i theologisk Betydning, thi med sit skarpe Vid tugtede han den nye Oplysnings Mænd som en Bande af »Stympere og Halvfilosofer«; og naar han havde Valget mellem Rationalismen og den gamle Orthodoxi, saa foretrak han ubetinget den Sidste. Men han er Rationalist i den Betydning, at han

holder paa Fornuftens Suverænitet og forkaster Aabenbaring og positiv Religion, ligesom »Nathan«, thi han siger selv: »Nathans Ytring imod al positiv Religion har bestandig været min egen«. I »Nathan« fremsætter han den bekendte Parabel om de tre Ringe, der skal vise, at ingen af de positive Religioner, hverken Jødedom eller Kristendom eller Muhamedanisme, kan gøre Fordring paa Almengyldighed, thi det er den samme Fader, som har givet alle tre Ringe, og skønt ingen Enkelt af de Tre er Sandhedens pure Guld, saa indeholdes dette Guld dog i dem alle Tre, og det er dette, som han i Tolerancens Interesse vil gøre de positive Religioners Tilhængere indlysende, at det er Religionen i Religionerne, »den ene, usynlige, almenmenneskelige Religion«, hvorpaa tilsidst Alt kommer an. Et Træ skal kendes af Frugterne, et Menneskes Tro eller Religion ligervis. Enhver Tro er ægte, som sætter Mennesket istand til at leve et sædeligt, et i Sandhed menneskeligt Liv.*)

Den Humanitetsreligion, som Lessing her forkynder, har til alle Tider mange Tilhængere, men fra den kristne Tros Standpunkt maa vi forkaste den. Det Sande er, at det er den almenmenneskelige Religion, hvorpaa Alt kommer an; det Falske er, at man ikke vil erkende, at det er Kristendommen, som er den almenmenneskelige Religion. Vi indrømme, at der er noget Sandt i de mange Religioner, men vi paastaa, at kun En af de Mange er og kan være den Sande, eller Sandheden; thi disse mange Religioner ere jo indbyrdes højst forskellige, ja, de modsige hverandre i væsentlige Stykker, men da nu Sandheden

*) H. Martensen: Til Erindring om J. P. Mynster. S. 47.

ikke kan modsige sig selv, saa nødes vi til den Slutning, at enten ere alle aabenbarede Religioner usande — og det var nok den egentlige Mening af Lessings Parabel, at alle tre Ringe vare uægte — eller ogsaa er kun En af dem den Sande, og da bliver det store Spørgsmaal, hvilken af dem, det da er, eller hvorpaa man skal kende, hvilken af de mange Ringe — thi der gives jo mange flere end de Tre — der da er den ægte?

Gives der Beviser for Kristendommens Sandhed? Ja, der gives Beviser, om hvilke man maa sige med Pascal, at om man end ikke kan kalde dem ubetinget overbevisende, saaledes som de exakte Beviser, »saa overbevisende ere de dog, at man, ved at antage dem, ikke kan siges at støde an mod Fornuften, thi deres Klarhed er saa stor, at den maa sættes over eller i det mindste lige med Klarheden af det Modsatte. Det er derfor ikke Fornuften, men ene og alene Hjærtets Ondskab, som bestemmer os til ikke at lade os overbevise«.

Jesus har vidnet, at han er Guds Søn. For Troen er Jesu Selvvidnesbyrd afgørende; men det vilde ikke være det, dersom Gud ikke selv indestod os for det.

I Joh. 5, 31 siger Jesus: »Dersom jeg vidner om mig selv, er mit Vidnesbyrd ikke sandt«, og han tilføjer: »Der er en Anden, som vidner om mig; Faderen, som har udsendt mig, har selv vidnet om mig.« Vi kunne her tænke paa det vidunderlige Bevis, som Faderen har givet Sønnen i den gamle Pagts profetiske Skrifter, Spaadomsbeviset, til hvilket Herren selv henviser sine Modstandere: »I randsage Skrifterne, fordi I mene i dem at have et evigt Liv; og

disse er det, som vidne om mig«. Hertil kan føjes Beviset fra hans egne Spaadomme. Han har forudsagt sin Lidelse og Død, sin Opstandelse og Himmelfart, Judas' Forræderi og Peders Fornægtelse, den Helligaands Udgydelse og sit Riges Udbredelse og Jerusalems Ødelæggelse. Alle disse Spaadomme ere opfyldte, saa tro vi, at ogsaa hans Spaadom om, at han skal komme igen og dømme Levende og Døde, i sin Tid vil blive opfyldt.

Herren henviser fremdeles til Mirakelbeviset: »De Gerninger, som Faderen har givet mig at fuldkomme, disse Gerninger. som jeg gør, vidne om mig, at Faderen har udsendt mig« (Joh. 5, 36 jfr. Math. 11, 2—5), Man smiler overlegent, naar vi nævne dette vældige Bevis. »Videnskaben! Naturlovene!« tilraaber man os i Kor. Ære være Videnskaben! men jeg tillader mig rigtignok at betvivle Videnskabens Evne og Ret til at tilraabe den levende Gud et: »Hertil og ikke videre!« og at foreskrive Almagten Grænser. Den har en Grænse, men den ligger et helt andet Sted, end De Herrer mene, den ligger i deres Mangel paa Vilje til at tro, i deres Hjærters Ondskab, siger endog Pascal, om end dette Udtryk klinger haardt. I Menneskets Frihed har Almagten sat sig Selv en Grænse, men med Naturlovene har han ikke sat sig Selv en Grænse; thi det er Naturen, han har bundet ved de Love, han har givet den, men sig Selv har han ikke saaledes bundet ved disse Love, at han ikke frit, naar og hvor han vil, skulde kunne virke efter sit eget Væsens, efter Kærlighedens og Barmhjærtighedens Lov, der er Tilværelsens højeste og absolute Lov, hvilken Alt er underlagt. Det er denne højeste Lov, der majestætisk lyser ind i Verden

i Guds Kærlighedsaabenbaring i Kristo Jesu, vor Herre. Og dersom nu Aabenbaringsunderet virkelig ophævede eller modsagde Naturlovene, hvad mange mene, ja, da kunde heller ikke jeg længere blive i Kirken, men gik paa Stedet over i Videnskabens Tempel, thi jeg ærer Naturlovene som Love, der ere givne af Gud, ligesaa fuldt som jeg i Sædeloven i mit Bryst ærer og erkender en guddommelig Lov. Er Miraklet virkelig en Ophævelse eller Fornægtelse af Naturlovene, da maa jeg forkaste det, fordi Antagelsen af det da vilde være lig med Antagelsen af en sig selv modsigende Gud. Men det forholder sig aldeles ikke saaledes. Miraklet forstyrrer i ingen Henseende Naturens lovlige Orden, thi det er det glimtvise Gennembrud af en højere Naturordens Love. Og et Gennembrud er ikke det samme som et Brud, naar Brud tages som enstydigt med Ophævelse eller Fornægtelse. Der er ikke en eneste Naturlov bleven krænket ved Aabenbaringsunderet. Dette er kommen tilsyne i Verden, men ukrænket og uforstyrret af det er Naturloven vedbleven at virke paa ethvert Punkt af sit Omraade. Man benægter dette; man paastaar, at Underet i det mindste punktuelt ophæver Naturlovene. Jeg bestrider dette. Lad os tage to Exempler. Først Forvandlingen af Vand til Vin ved Bryllupet i Kana. Indeholder dette Under en Ophævelse af den Naturproces, hvorved hvert Aar Vandet gennem Vinstokken forvandles til Vin? Paa ingen Maade. Men der er i dette Under vist os, at Almagten paa en kortere og umiddelbar Vis kan frembringe det Samme, som den langsommere ved Naturens Formidling frembringer hver Sommer paa Vinbjærgene. Som et andet Exempel vil jeg nævne Kristi Himmelfart. »Denne

Begivenhed er umulig«, siger man, »thi den strider mod Tyngdens Lov, og desuden, hvilken monstrøs Forestilling at fare til Himlen gennem det uendelige Verdensrum!« Man er atter fejl orienteret. Havde Kristi Himmelfartslegeme været et materielt Legeme ligesom vort, da havde det ogsaa været Tyngdeloven underlagt. Men ifølge det aabenbarede Ord gives der ikke blot sandselige og jordiske, men ogsaa aandelige og himmelske Legemer, og i de fyrretyve Dage mellem Opstandelsen og Himmelfarten var Kristi Legeme bleven forvandlet fra det jordiske til det himmelske Legeme, og som saadant er det ikke længere Materiens Love underlagt, og altsaa bliver Tyngdeloven aldeles ikke krænket ved Himmelfarten, men denne Begivenhed sorterer under den himmelske Verdens Love, som vi ikke kende, og som det er taabeligt at benægte, fordi man ikke kender dem. Der er tilvisse intet som helst Fornuftstridigt i Troen paa en højere Natur og Naturorden end den os bekendte. Og hvad dernæst det Monstrøse ved denne Begivenhed angaar, da vil man vistnok ikke finde den monstrøs, naar man alvorligt vil overveje følgende Ord af Martensen: »Da Himlen er den ydre Verdens indvendige Grund, lærer han (d. e. Jacob Bøhme) i Overensstemmelse med de lutherske Theologer, at Himlen er os ganske nær, og at man efter Døden ikke behøver at foretage en Rejse for at komme ind i Himlen, men at de som værdiges til at komme der, kun behøve at slaa Øjnene op. Det kan betragtes som en Anskuelse af Kristi Himmelfart, der i Protestantismen er bleven mere og mere almindelig, at Vejen til Himlen ikke gaar igennem uendelige Strækninger i Stjærnerummet, en middelalderlig Op-

fattelse, hvilken mange af Kristendommens Modstandere i vore Dage gøre sig den Ulejlighed at bekæmpe, som om denne var den eneste mulige. Med Rette have de gamle Dogmatikere opfattet Herrens Himmelfart, der næppe, for saa vidt den var synlig, behøver at tænkes som en i længere Tid vedvarende Bevægelse, som et Tegn, der var nødvendigt for Disciplene, for at tilkendegive, at nu var Kristi Værk afsluttet, at nu omskiftede han Livet i den jordiske Sfære, hvor der er Synd og Død, Mørke og Tyngde, med Himlen, det uforkrænkelige Lysrige, hvor han fra nu af vil udøve sin usynlige Virksomhed. For Kristus selv var denne synlige Opløftelse ikke nødvendig. Det er næppe for dristigt at antage, at han, hvis Legemlighed nu ganske var forklaret til at indgaa i Himlen, havde kunnet blive staaende, hvor han stod, være bleven usynlig for dem, og da været i Himlen, ved en Bevægelse ab extra ad indtra, en Tilbagegang til de hemmelige, bagved denne Verden liggende Regioner«.*)

I Rom. 1, 4 nævner Paulus to Hovedbeviser for Kristendommens Sandhed. Kristus, skriver han, er »krafteligen bevist at være Guds Søn, efter Hellighedens Aand, ved Opstandelsen fra de Døde.«

Om Kristi hellige eller syndfrie Liv har jeg allerede talt, men tilføjer her nogle Ord om den skaberiske Forudsætning herfor, hans ubesmittede Undfangelse ved den Helligaand, der ogsaa er et af de Punkter, som Vantroen angriber, og dette er ikke saa forunderligt, naar vi betænke, at selv Jomfru Maria, en Datter af det med Undere i rigt Maal be-

*) H. Martensen: Jacob Bøhme. S. 239.

naadede udvalgte Folk, vægrer sig ved at tro det Underfulde. »Hvorledes kan dette ske?« spørger hun den himmelske Bebuder. Og denne svarede: »Den Helligaand skal komme over Dig, og den Højestes Kraft skal overskygge Dig!« Hvorledes kunde dette ske? spørger ogsaa Vantroen, det er jo aldeles umuligt, det strider jo mod Naturens Orden. Ganske vist, men denne Naturens Orden har til sin Forudsætning en højere Naturens Orden, hvis materielle Afbillede den er. Skabningen forudsætter Skaberen, og som det første Menneske, Adam, saaledes er ogsaa det andet Menneske, Herren, indtraadt paa denne Jord ved en guddommelig Skaberhandling. Jeg giver atter Ordet til Theologen i den danske Kirke, Martensen. Han siger i en Prædiken om Mariæ Bebudelse: »Naar jeg spørger Dig: Hvorledes kan dette ske? har Du da noget Bedre at svare mig end dette: Det sker ved den Højestes Kraft! Havde I Ærefrygt for de naturlige, de jordiske Hemmeligheder, da skulde I ogsaa have Ærefrygt for de himmelske Hemmeligheder! Thi Du, som ikke vil modtage dette Evangelium, fordi det er et Under, kan Du da forklare mig, hvorledes det første Menneske blev til; thi éngang fremstod der dog et første Menneske, og han var uden Fader, uden Moder og uden Slægtregister. Dog stod han der, den første Adam med Livets Aande, bærende den Højestes Billede. Og ved Du noget Andet, noget Bedre at sige mig end dette: Han stod der ved den Højestes Kraft, og hans Skabers Aand var over ham. Men skulde det være umuligt for den Højeste, da han vilde udføre sit Raad til Verdens Frelse, atter at lade fremstaa et første Menneske, en ny Adam, der skulde opsøge og frelse det Fortabte;

skulde det være umuligt for ham at sende sin enbaarne Søn til Verden, ikke som et Skud af den syndige fordærvede Stamme, men dog født af en Kvinde, at han kunde kalde os sine Brødre, have Medfølelse med vore Skrøbeligheder, forsøgt i alle Ting som vi, men uden Fader paa Jorden, kun havende sin Fader i Himlen, der gav ham det Vidnesbyrd: Denne er min Søn den Elskelige, i hvem jeg har Velbehag! Lad os dog i Ærefrygt og Tilbedelse modtage det hellige og rene Evangelium, og istedetfor at formørke den Højestes Raad med Taler uden Forstand, bekende os til Engelens Ord: For Gud er ingen Ting umulig!«

For Gud var det ikke umuligt at tilbagegive sin Søn Livet, som ved Synderes Hænder blev ham berøvet. »Hvad have de at indvende mod *Opstandelsen* og mod Undfangelsen af en Jomfru!« udbryder *Pascal*. »Hvad er vanskeligst, at fødes eller at genopstaa? at det, som aldrig har været, bliver til, eller at det, der har været, bliver til igen? Er det lettere at erholde Tilværelse, end at vende tilbage til denne? Vanen lader os finde det Første let, Mangel paa Vane det Sidste umuligt«.

For Gud var det ikke blot muligt at opvække sit hellige Barn Jesus, men det var *nødvendigt*, hans *Retfærdighed* krævede det; thi han har sat Døden som Syndens Straf, og ligesom hans Retfærdighed kræver, at Straffen fuldbyrdes paa Synderen, saaledes forbyder den ogsaa, at den Syndfrie bliver Straffen underkastet. Det var ikke Gud, men Ugudelige, som med Guds Tilladelse bragte Døden over Kristus. Han maatte dø for Syndens Skyld, men Gud gav ham Livet tilbage. Hans Retfærdighed oprettede, hvad Menneskenes Uretfærdighed havde gjort til en sørgelig

Nødvendighed. Ved at opvække Kristus giver han Verden Sagbeviset paa, at han var Guds Søn og det hellige og rene Offerlam, saaledes som Loven krævede det, og saaledes sætter han sit guddommelige Indsegl paa Kristi Korsdød, som det sande og gyldige Offer for Verdens Synd. Opstandelsen garanterer os Kristi Guddom og Forsoningen paa samme Tid som den garanterer os Kødets Opstandelse; thi er Kristus, vor Broder, bleven Førstegrøden af de Dødes Opstandelse, da skulle og vi blive Eftergrøden, naar den store Høst- og Paaskemorgen kommer. Saaledes staar Kristi Opstandelse som den store Hovedbegivenhed i Kristi Liv og som Troens Hovedhjørnesten. Her have vi den historiske Kendsgerning, hvorpaa Kirken hviler.

Men er Opstandelsen nu virkelig ogsaa en historisk Kendsgerning? Er det ikke, som Strausz paastod, kun Mythe og Sagn? Agter vel paa, at Vantroen indrømmer, at Jesus efter hin Paaske har aabenbaret sig for og er bleven set af sine Disciple. Det er et psykologisk Problem, som har nødsaget den til denne Indrømmelse. Problemet er dette: Hvorledes forklarer man, at Disciplene, som efter Korsfæstelsen ere nedsunkne i den dybeste Sorg og Modløshed og anse Alt for tabt (jfr. Luk. 24, 13 ff. o. fl. St.), faa Dage efter vise sig opfyldte af den største Glæde, og Alle som En forkynde at Kristus er opstanden, og fastholde dette Vidnesbyrd indtil deres Død trods alt, hvad de for dette Vidnesbyrds Skyld maatte lide, Trængsel, Forfølgelse, Haan, Mishandling og tilsidst Martyrdøden? Dette lader sig kun fyldestgørende forklare paa én Maade: Jesus har virkelig vist sig for dem, de har set ham.

Vantroen indrømmer dette, men kun for at komme med nye Indvendinger. R. søger at hævde sin stærkt truede Stilling ved at opstille Skindødshypothesen. Ingen Hypothese er mere absurd end denne. I højeste Grad udmattet af aandelig Spænding (Gethsemane) og legemlige Lidelser (Hudflettelsen, Tornekronen, Næveslagene o. s. v.) segner han paa via dolorosa under Vægten af det tunge Kors; han nagles med Hænder og Fødder til det, og hans sidste Kræfter udtømmes i de sex Timers Lidelse paa Korset; han dør eller skulle vi virkelig med R. sige, at han besvimer! Hans Omgivelser i det mindste anse ham for død; Stridsmændene brøde Benene paa de to korsfæstede Røvere, »men da de kom til Jesus, og de saa, at han allerede var død, brøde de ikke hans Ben, men en af Stridsmændene stak ham i Siden med et Spyd, og strax udflød Blod og Vand« (Joh. 19, 33—34). Derefter tilbringer han to Nætter og én Dag i Graven uden Næring og uden Forbinding af de frygtelige Saar, og saa den tredie Dags Morgen er han i fuldeste Kraft, han bortvælter den tunge Sten over Graven, han overvælder Vagten og tilbagelægger med Lethed to Gange om Eftermiddagen de 60 Stadier mellem Jerusalem og Emaus! Ikke sandt, det Slags Hypotheser slaar sig selv ihjel. Skindødshypothesen er da ogsaa for lang Tid siden afgaaet ved Døden, ikke skindød, men stendød, og den staar sikkert ikke op fra de Døde.

Istedetfor den ubrugelige Skindødshypothese har man fremsat en ny, nemlig Visionshypothesen. Disciplene have trot at se den Opstandne; men ikke ham Selv have de set, kun et Syn! Saaledes f. Ex. Renan, der udleder det Hele af Maria Magdalenes

exalterede Fantasi. »Kærlighedens guddommelige Kraft«, udbryder han pathetisk, »hellige Øjeblik, i hvilket en hallucineret Kvindes Lidenskab giver Verden en genopstanden Gud!« Ja, havde denne Kvinde været det eneste Opstandelsesvidne, saa kunde man beraabe sig paa Hallucinationer og Visioner, paa en overspændt Fantasis Blændværk og Bedrag; men som Sagen virkelig forholder sig, viser ogsaa denne Hypothese sig at være Spindelvæv. Den er selv en Hallucination af Vantroen og intet Andet. En fordomsfri Prøvelse af de evangeliske Beretninger om den Opstandnes mange og klare Bevisninger for Disciplene i de fyrretyve Dage, i hvilke han talede med dem om det, som hører til Guds Rige (Apg. 1, 3), vil klarligt godtgøre Uholdbarheden ogsaa af denne Hypothese. Den evangeliske Historie fortæller, at den ved Guds Almagt oprejste Jesus lyslevende, som aands-legemlig Person, den samme Dag, han var opstanden, aabenbarede sig fire Gange for forskellige af sine Disciple, først for Maria Magdalene, dernæst for Peder, saa for de to Disciple paa Vejen til Emaus, og tilsidst for de Elleve. Dersom man nu vilde sige, at Maria Magdalene og Peder havde havt et Aandesyn og intet Andet, kan man da ogsaa fastholde denne Forklaring overfor de to Disciple og sige, at det ikke var andet end en Hallucination af disse, at Jesus førte en halvanden Times Samtale med dem paa Vejen og gik ind med dem i Emaus og holdt Nadvere med dem. Selv toge de ikke alt dette som en Vision, men berettede det til Apostlene som et Faktum, da de om Aftenen vare vendte tilbage til Jerusalem. Men da Jesus kort efter pludselig træder frem i de Elleves Midte, da forfærdedes de »og mente,

at de saa en Aand«, d. v. s. de troede selv, at det var en Vision. Men Jesus siger til dem: »Ser mine Hænder og mine Fødder, at det er mig Selv. Føler paa mig og ser; thi en Aand har ikke Kød og Ben, som I se, at jeg har«, og for end yderligere at forvisse dem om, at det var ham Selv og ikke hans Genfærd, lod han dem bringe »et Stykke af en stegt Fisk og af en Honningkage, og han tog det og spiste det for deres Øjne« (Luk. 24, 36 ff. jfr. Joh. 21, 13., Apg. 10, 41). Hvad skal man sige om en Aand med Kød og Blod, en Aand, som spiser og drikker! Og Apostlene ere ikke nervesvage og visionære, men legemlig sunde og aandelig ædruelige Mænd. De frygte selv for, at det er en Vision, indtil denne Frygt viger for haandgribelige Kendsgerninger. Og Herren aabenbarer sig for dem ikke blot enkeltvis, men i Reglen naar de ere flere forsamlede. Paaskedags Aften er Thomas fraværende, men otte Dage efter aabenbarer Herren sig for ham og de ti andre Apostle, og da Thomas ser Naglegabene og Spydstikket, kan han ikke tvivle længere. Og der berettes om ikke mindre end ti til elleve Aabenbaringer, og den ene af disse for flere end fem hundrede Brødre paa engang, af hvilke Mange endnu levede, da Paulus skrev dette til Korinthierne (1. Kor. 15, 7), og paa deres, de Levendes Vidnesbyrd beraaber han sig. Hvo kan under saadanne Omstændigheder tillægge Visionshypothesen nogensomhelst Betydning. Den er kun et fortvivlet Forsøg af Vantroen paa at benægte, hvad de troværdigste Mænd paa Jorden have berettet os som Øjenvidner. »Hvad vi have set med vore Øjne, hvad vi have beskuet og vore Hænder følt paa, forkynde vi Eder« (1. Joh. 1, 1 ff.). Og dette Vidnesbyrd fast-

holde de gennem Trængsler, som de, der beskrives i 2 Kor. 11, 23 ff., og tilsidst besegle de det med deres Død. Jeg kender ingen historisk Begivenhed, der er troværdigere bevidnet, end Kristi Opstandelse. Hvorfor vil man da ikke tro derpaa? Mener man hemmeligt i Hjærtet, at her dog alligevel maa foreligge et Bedrageri fra Apostlenes Side? Et saadant er psykologisk umuligt. Vistnok er det menneskelige Hjærte fordærvet og lader sig lokke til det Onde af Løfter og Haab om jordiske Fordele. Men ikke at tale om, at Apostlene ere Israeliter uden Svig, Mænd af en Karakterens Renhed og Enfold, som paa Forhaand gør Antagelsen af et Bedrageri fra deres Side til en psykologisk Urimelighed, der kunde jo ikke for dem være noget Haab om jordisk Fordel forbundet med det at lyve Kristus opstanden. De maatte kende Verden saa godt, at de kunde forudse, at det at drage ud med Forkyndelsen om en Mand, som var død, men var bleven levende igen (jfr. Apg. 25, 19), ikke kunde være Vejen til Ære, Magt og Højhed her paa Jorden, og havde de, opfyldte af Sværmeri, alligevel troet det Usandsynlige, da skulde de snart, belærte af den bitre Erfaring fra Jødernes Svøber og Grækernes Haanlatter og Romernes Fængsler, være blevne helbredte for dette Sværmeri. Hvorfor vil man da ikke tro paa Opstandelsens Kendsgerning? Først fordi man er Rationalist. Man vil ikke tro paa Religionens hellige Sandheder i Kraft af et guddommeligt Ords absolute Autoritet, der siger: Saadan er det! men man vil kun tro i Kraft af sin egen Fornuft, idet man siger: Af den eller den Grund bør Du tro det! Fornuften vil ikke underkaste sig den religiøse Autoritet, fordi den ikke vil

indse, at her bør den underkaste sig, og at »intet er mere overensstemmende med Fornuften end denne Underkastelse af Fornuften«. Træffende siger Pascal: »Det gælder om at tvivle paa rette Sted, at bekræfte paa rette Sted og at underkaste sig paa rette Sted«. Man kan ogsaa sige: Det gælder om Ydmyghed! det gælder om at erkende, at den menneskelige Fornuft har Grænser og respektere disse Grænser! Det er dette R. ikke vil, og derfor forkaster den Evangeliet om Kristi Opstandelse og dermed hele Kristendommen; thi som Kristendommen er Kristus, staar eller falder med Kristi gudmenneskelige Personlighed, saaledes staar eller falder Kristi gudmenneskelige Personlighed atter med Opstandelsen, thi dersom han ikke var opstanden, da var han kun et Menneske, og da var det bevist, at han ikke var den, han sagde sig at være, og da maatte vi stemple ham, enten anklagende som en Bedrager, eller beklagende som en Sværmer; er han derimod opstanden, da er han derved »krafteligen bevist at være Guds Søn«, og da er tilligemed ham hvert Ord, han har talet, opstanden til Sandhedens det evige Liv, og da vil end ikke Fornuften selv bestride, at her er det rette Sted for den til at underkaste sig. Alt afhænger af Kristi Opstandelse.

Men naar da Vantroen grunder i R., hvori grunder da atter denne? Pascal fører os her som saa ofte paa det rette Spor, naar han siger: »Fornuften er bøjelig i alle Retninger«. Ja, denne Titan, der ikke vil bøje sig for andet end sin egen Lov og mener, at den i Kraft af sin logiske Tænkning kan konstruere baade Gud og Universet, den bøjer sig dog for en anden Magt — det svage, syndige Menneskehjærte!

Fra Hjærtet udgaar Livet, ogsaa Tankelivet, og derfor er dette ikke blot logisk, men ogsaa ethisk bestemt, og det er just det Ethiske, som bestemmer Tankeretningen. Om denne er religiøs eller irreligiøs, kristelig eller antikristelig, det beror udelukkende paa vort Hjærtes Beskaffenhed. Det er paa ethiske Grunde og ikke paa logiske Grunde det beror, om man er Troende eller Vantro. Hjærtet har sine Grunde, og disse er bestemmende for vor Filosofi. Vil man have Autoriteter for denne Paastand, da anfører jeg Pascal, i hvis Pensées dette er en Hovedtanke, som under de forskelligste Former bestandig vender tilbage. Ligeledes M. Claudius i det bekendte Udsagn: »Vi ville ikke, som vi tænke, men vi tænke som vi ville«. Filosofen Czolbe indrømmer: »Da ikke saa sjældent Egoismen, eller en anden usædelig Egenskab forleder til at opstille falske Præmisser, saa tør vi ikke benægte den sædelige Sindsbeskaffenheds Indflydelse paa Tænkningens Rigtighed«. Og en endnu mere anset Filosof, J. G. Fichte, erklærer: »Vort Tankesystem er ofte kun vort Hjærtes Historie. Hele min Overbevisning kommer af Sindelaget, ikke af Forstanden, og Hjærtets Forbedring fører til sand Visdom . . . Hvad for Filosofi man vælger, afhænger af, hvad for Menneske man er.« Ja, Rationalist eller ikke, det beror paa Personligheden og dens ethiske Beskaffenhed.

Det er Hjærtets Skyld, naar man ikke vil bøje sig for de historiske Beviser for Kristendommens Sandhed. Disse faa først Beviskraft for det til Troen villige Hjærte. Saaledes føres vi tilbage til Hjærtets Bevis, til Sandhedens eget Vidnesbyrd i det derfor modtagelige Hjærte. Træffende siger Lessing: »Den

Lamme, som har erfaret Elektricitetens velgørende Virkning paa sig selv, berøres kun lidet af de Lærdes forskellige Meninger og Tvivl om Elektriciteten, men han bliver staaende derved, at han selv har erfaret dens Virkning«. Saaledes er det ogsaa med den kristne Sandhed og Troen. Hvo som har erfaret Kristendommens velgørende og lægende Virkninger, han har deri Beviset for dens Sandhed og Kraft. Men for at erfare Kristendommens Sandhed, maa man give sig hen til den eller tro paa Kristus. Hvorledes sker dette? Ved den Helligaand. »Ingen kan kalde Jesum Herre uden ved den Helligaand« (1. Kor. 12, 3). Men »Gud giver den Helligaand til dem, som ham lyde« (Apg. 5, 32), og som bede ham derom (Luk. 11, 13), og denne Bøn kan ethvert Menneske bede. Her gælder Tertullians berømte Udsagn: Anima naturaliter christiana, Mennesket er af Naturen en Kristen.

Hermed slutter jeg Omtalen af R., som jeg har gjort saa udførlig, dels fordi dens Grundsætning om Fornuftens Autonomi er Principet i al Vantro, og dels fordi den er Fornægtelsen af det Centrale i Religionen.

Vantroen i det 19. Aarhundrede.

Med Rationalismen ere vi komne ind i det 19. Aarh., i hvilket de Ideer, som stamme fra Oplysnings- og Revolutionstiden, voxe op og bære Frugt i den saakaldte moderne Humanitet, hvis Særkende er, at den er en verdslig Humanitet, der stræber at frigøre sig fra Kristendommen, som den i det Højeste vil tillade at existere indenfor det private Livs Vægge, og stiller sig i et ligegyldigt eller fjendtligt Forhold til Kirken, for saa at oprette et selvstændigt og uafhængigt Menneskehedens Rige med Kultur, Videnskab og Kunst, saa rigt og herligt, at Mennesket skal kunne have nok deri uden at føle Trang til Guds Rige og det tilkommende Gode, som Evangeliet forjætter sine Bekendere. Det maa indrømmes, at Kirken ikke er uden Skyld i, at Udviklingen mere og mere er kommen til at gaa i Retning af det Menneskeliges Emancipation fra det Kristelige, af Tænkningens og Livets Løsrivelse fra Religionens hellige Jordbund, thi den Sans for det Menneskelige, som det er en af Reformationens Hovedfortjenester at have kaldt tillive, blev tilbagetrængt i det 17. og Begyndelsen af det 18. Aarh. af Orthodoxien og Pietismen, der paa forskellig

Maade og hver paa sin Vis forholdt det Menneskelige dets Ret og forsyndede sig derimod ligesom den middelalderlige Askese, der overspænder det Religiøse og repræsenterer en falsk Aandelighed. Da kom det store Omsving siden Midten af det 18 Aarh. Oplysningen og Revolutionen blive Ordførere for Humanitetens, Tolerancens, Samvittighedsfrihedens, den almindelige Dannelses, Folkefrihedens og Folkeoplysningens Ideer, Alle disse Ideer ere i vort Aarh. traadte i historisk Funktion, hvad maa glæde enhver, som ikke er hildet i middelalderlige Sværmerier og drømmer den daarlige Drøm om at kunne skrue den historiske Udvikling tilbage i længst forsvundne, gamle Former. Og naar vi nu i Aarh.'s Slutning se tilbage paa, hvad der er udrettet i Humanitetens Tjeneste, da kan det kun fylde os med Beundring over den Rigdom og Kraft, som Mennesket besidder, ogsaa uafhængig af det Religiøse. Men med dette fattes dog det Væsentlige og Bedste, fattes Saltet, som alene kan bevare mod Forraadnelse. Det er det Sørgelige ved den moderne Kulturudvikling, at den Aand, der fødte Humanitetsideerne, en mod Kristendom og Kirke, mod det Overnaturlige og Hinsidige fjendtlig Aand, vedblivende har præget dem og den Udvikling og Historie, hvis Væsen og Indhold de ere. En Modvægt mod denne Sorg er given os deri, at ikke blot Gudløshedens Aand, men ogsaa Kristi Aand har sat sine dybe Spor i vort Aarh. Der er siden den napoleoniske Tids Lidelser gaaet en religiøs Vækkelse gennem de kristne Folk. Troslivet er mange Steder bleven fornyet. Med Ordets Kristendom har siden Fyrrerne den praktiske Kristendom forenet sig, som vi kende under Navnet den Indre Mission, og Kristendommens

Udbredelse i Hedningeverdenen har havt en saadan Fremgang, at man i kirkehistorisk Henseende kan betegne det 19. Aarh. som Missionsaarhundredet. Saaledes er der rigt op baade af Lys og af Skygge og en betydningsfuld Stadfæstelse af den Sandhed, at baade Troen og Vantroen vinde i Magt og Midler, alt som Tiderne rinde.

Vantroens Historie i vort Aarh. lader sig i Korthed karakterisere saaledes, at man fra Rationalismens Kristusfornægtelse gaar over til Gudsfornægtelsen, først i Pantheismen til Fornægtelsen af den personlige Gud, og dernæst i Materialismen til Fornægtelsen af alt Guddommeligt. Mennesket sættes saa i Guds Sted, man forguder Menneskeaanden og dyrker Geniet. Man gaar endnu et Skridt videre og dethroniserer Mennesket som tidligere Gud. Mennesket erklæres for et Ætling af Aben, et intelligent Dyr, der er bundet i Driften og har Ret til at følge den. Istedetfor det givne gudsbilledlige Adelsmærke tager man »Dyrets Mærke«, det antikristelige Mærke »paa Panden og i Haanden« (Joh. Aab. 13, 17), d. v. s. man tænker sataniske, mod Gud oprørske Tanker, og man gør djævelske eller dog dyriske Gerninger. Die Vergötterung schlägt um in Verthierung.

Det er karakteristisk for vor Tids hedenske Humanitet paa dens laveste Trin, at den, som det fremgaar af dens Definition af Mennesket, et intelligent Dyr, sætter det Menneskelige i Intelligensen, altsaa i Viden, i Modsætning til Kristendommen, der sætter det centralt Menneskelige i Væren og spørger, ikke: Hvad véd Du? men: Hvad er Du? Den verdslige Humanitet derimod bestemmer Menneskets Værd efter hans Kundskab og Tænkedygtighed, hans Aandrighed,

Genialitet og dialektiske Færdighed, og er mere eller mindre ligegyldig for Menneskets moralske Værd. Saa langt er man kommen bort fra Kant, der ikke satte Saligheden i at omgaas med store Aander af samme Slags, men med redelige og retskafne Sjæle, blandt hvilke ogsaa hans aandeligt indskrænkede, men moralsk hæderlige Tjener vilde være ham velkommen.

Naar Schiller sluttede sin Tiltrædelsestale i Jena i 1789 med den Betragtning, »at alle foregaaende Sekler have anstrængt sig for at hidføre vort menneskelige Aarh.«, da har den Stolthed, som udtaler sig gennem disse Ord, givet mangefold Ekko i Lovprisninger af det 19. Aarh., som den sande Humanitets Sekulum. I Modsætning hertil maa vi vedblivende hævde, at det er Kristendommen, som er den sande Humanitet, og staar som den rette Midte mellem den middelalderlige Askese og den moderne Humanitet; thi Askesen siger: Affør Dig Mennesket og ifør Dig Kristus! og den moderne Humanitet siger: Affør Dig Kristus, saa bliver Du Menneske! men Kristendommen siger: Nej, ikke Mennesket, men det gamle Menneske skal Du afføre Dig, og iføre Dig Kristus, saa bliver Du det nye og sande Menneske, som er skabt efter Gud i Sandheds Retfærdighed og Hellighed! Enheden af det Menneskelige og det Guddommelige er det Karakteristiske ved den kristne Humanitet, medens Askesen sløjfer den første og den moderne Humanitet den sidste af disse to Faktorer.

Efter disse almindelige Bemærkninger optager jeg nu den historiske Traad, hvor jeg i sidste Foredrag slap den. Hvormeget agtværdigt der end var ved Rationalismen, saa kunde den dog med sin forstandige Tørhed og overvejende mod det Nyttige og Praktiske

rettede Stræben ikke i Længden tilfredsstille den menneskelige Aands ideale Trang. Nye Magter traadte ind i Tiden, som kom denne Trang imøde. Napoleonstidens Trængsler vakte ikke blot religiøs Alvor, men ogsaa Sansen for det Folkelige og Fædrelandske. I Forbindelse hermed stod den genopvaagnende Sans for Historie og Mythologi, Slægtens Fortidsminder og Traditioner. Og for Poesi og Kunst oprandt med Aarh.s Morgenrøde en ny Guldalder. »Menneskehjærtets Glæder og Lidelser, Menneskesjælens hemmelige Begivenheder og Oplevelser, den menneskelige Frihedskamp for Livets Idealer skildredes af Digterne og virkede befrugtende ind paa Livet«. I Modsætning til Rationalismen, der paa alle Punkter bliver staaende ved det Individuelle, »opsøgte man det Almenmenneskelige, Mennesket i alle Tidsaldre, under alle Himmelstrøg, i alle Religioner, og ved Aandens Tryllelampe fremmanedes baade Grækenlands og Nordens Guder, disse det naturlige Menneskelivs Idealer, fra Skyggeriget til aandelig Nærværelse«*) Hos os sang Øhlenschlæger og Grundtvig en ny Tid ind, i Frankrig Chateaubriand og Victor Hugo, i Tyskland Goethe og Romantikerne. Den romantiske Poesi, der sværmede for de middelalderlige Idealer, forfulgte Rationalismen paa ethvert Omraade. Den hævder Fantasiens Rettigheder overfor Tidens tørre Forstandighed, det Ideelle i Modsætning til det Trivielle. Den sætter sig ud over Rationalismens Moralitet med en stundom til Letfærdighed grænsende Frihed. Den holder paa den middelalderlige Samfundsorden med Hierarki og Feudalvæsen og

---

*) Martensens Ethik, 1. 64.

priviligerede Stænder i Modsætning til Rationalismens liberalistiske Lyster og revolutionære Tendenser. I Religionen og Theologien foretrække den de Forestillinger, hvormed Fantasus frit kan drive sit Spil, den har pantheistiske Tilbøjeligheder og katholske Sympathier, elsker det Mystiske, Æventyrlige og Sagnagtige. Inderlighed og fin Følelse udmærke mange af dens Frembringelser, der indeholde en Vederkvægelse for Aanden, som man forgæves søger i Rationalismens vandede moraliserende Rimerier. Det var dog ikke Romantikerne, som fik størst Betydning for den moderne Udvikling, men »den livsglade Verdensanskuelses Talsmand«, Digterkongen Goethe, der tilraaber sin Samtid; »Oplukker eders Øjne! I behøve ikke at søge det Gode i et fjærnt Hisset, det er her, naar I kun ville gribe det. Lærer at glæde Eder ved Tilværelsen, idet I hengive Eder til Naturens Herlighed og hin højere Herlighed, der aabenbarer sig gennem Geniets Frembringelser. Lever eders Liv i Kærlighed, udbreder Dannelse, Kultur udenom Eder, øser af de Kilder, som strømme ved eders Fødder, naar I kun ville agte derpaa, istedetfor at gaa omkring i Sløvhed og Grublerier, og I skulle erkende, at der i denne Verden er godt at være«. Goethe, som med Henblik paa de stridende theologiske Partier betegnede sig selv som »Verdensbarnet«,

Profete rechts, Profete links,
Das Weltkind in der Mitten,

og som 1775 skrev til Grevinde Stolberg: »Vi ville ikke bygge vort Haab paa det evige Liv, allerede her maa vi se at blive lykkelige«, er just paa Grund af denne sin Egenskab som Verdensbevidsthedens

Digter i Modsætning til den kristne Gudsbevidsthed, og som den betydeligste poetiske Repræsentant for den af den nyere Filosofi hævdede Sætning, at det Virkelige er det Fornuftige, og at det, som er, ogsaa er det Bedste, bleven den verdslige Humanitets Digter i en Betydning som ingen Anden i den nyere Tid. Betragtet under denne Synsvinkel lader det sig forudse, at hans Digterglans aldrig vil blegne, saa længe Verden staar.

Fra Goethe og Poesien vende vi os til en anden Stormagt i Menneskeaandens Verden, Filosofien, der i sin strænge videnskabelige Form kun er for den lille Kreds af Indviede, men som i sine populariserede Resultater ideligt gaar over i Masserne, i hvilke den afgiver et virksomt Gæringsstof for Vantroen. Det er ikke muligt helt at gaa udenom Filosofien, naar man skal give endog det løseste Omrids af Vantroens Historie, thi den er indslynget i denne, og jo længere Tiden skrider frem, desto mere iklæder Vantroen sig Videnskaben og søger filosofisk at retfærdiggøre sig. Allerede det 18. Aarh.s Fritænkeri var jo iført den filosofiske Kappe og Rationalismen filosoferede saa godt, som den kunde. Med dens Populærfilosofi var det til Ende, da Kant traadte frem i Videnskabens fulde Rustning og med kritisk Myndighed belærte den om, »hvad man kan vide«, hvilket i theoretisk Henseende viste sig at være uendeligt mindre end Rationalismen havde indbildt sig. De Erkendelser, Kant til Gengæld paaviste paa det praktiske Omraade, blev med Glæde greben af Rationalisterne, men denne Glæde varede kun kort, Sagen er, at den kantiske Filosofi er Dualisme, og ingensomhelst Dualisme vil i Længden kunne tilfredsstille den tænkende Menneske-

aand, der just søger den levende Enhed af, hvad Kant halverede, det Theoretiske og Praktiske, Tænken og Væren, Viden og Tro. Men det er Kants store Betydning at have afsluttet den foregaaende filosofiske Periode og givet Stødet til en ny Filosofi, der i Modsætning til Kants Postulat, at man kun kan erkende Fænomenet, men ikke Tingenes Væsen, just har søgt at trænge ind i dette med den menneskelige Selvbevidsthed som Udgangspunkt, for derudfra at give en Løsning af Tilværelsens store Gaade. Havde i Rationalismen den menneskelige Aand bevæget sig lavt og med tunge Vingeslag, da tog den i den efterkantiske Filosofi et mægtigt Opsving, ja, naaede saa langt op i Idehimlens ætheriske Egne, at den ikke igen kunde finde Vejen tilbage til Virkeligheden. Det er den pantheistiske Filosofi, der tager denne høje Flugt. Skønt den fra først af stillede sig sympathetisk til Kristendommen og drog den med ind i sine Spekulationer, blev Resultatet dog en fuldstændig Fornægtelse af væsentlige Grundsandheder, ja, af Grundpillen for al Religion. Pantheismen er, som tidligere omtalt, en af Vantroens Hovedformer, og jeg skal nu søge i al Korthed at give et Omrids af den. —

Man kan paa Pantheismen anvende Heines bekendte Ord om Elskoven og dens ofte saa smertelige Forviklinger: »Det er en gammel Historie, som dog stedse bliver ny.« P. er ogsaa en gammel Historie, der bestandig har fornyet sig ved en, man kunde sige ulykkelig Kærlighed, som bringer Mennesketanken til

at hengive sig til den, uden deri at kunne finde en personlig, selv om nogle finde en rent ideel Tilfredsstillelse ved den. P.'s Oprindelse fører os langt bort i Tid og Rum til hint underfulde Land, hvor Lotusblomsten stille drømmer paa Gangesflodens Vande under Østerlandets glødende Sol. I Indien stod dens Vugge, og i Brahmanismen blev den et begavet, fantasirigt Folks Religion. Derfra bevæger den sig mod Vest, og i Hellas møde vi den ikke som Religion, men som Filosofi, som det første Forsøg (Eleaterne) af Skønhedens og Tænkningens Folk paa at løse Tilværelsens Problem. Den dukker oftere op i den græske Filosofi, men om den end i denne har de fleste, saa har Theismen til Gengæld de betydeligste Repræsentanter, nemlig Plato og Aristoteles, Oldtidens største Tænkere, der ikke kunde finde Hvile i Antagelsen af et upersonligt Verdensprincip, men som begge i et selvbevidst og overnaturligt Princip fandt den ene fyldestgørende Forklaringsgrund til en Selvbevidsthedens og Frihedens Verden som den, hvilken de selv og vi Alle tilhøre og udgøre. Denne Omstændighed taler unægteligt i høj Grad til Fordel for Sandheden af den theistiske (kristne) Verdensanskuelse, thi i Spørgsmaalet om Sandheden skulle Stemmerne ikke tælles, men vejes, og Plato og Aristoteles veje mere end alle de øvrige græske og de fleste af den moderne Filosofis Repræsentanter tilsammen. Der findes blandt disse sidste kun tre med Plato og Aristoteles jævnbyrdige Tænkere, Kant, Schelling, hvis senere Filosofi gik i afgjort theistisk Retning, og Hegel. Vil nogen tage Spinoza med, lader det sig gøre; men hvor beundringsværdig sammensluttet end Spinozas pantheistiske System er, saa maa det dog betragtes

som et Brud paa Systemet, naar Spinoza betegner Gud som res cogitans, en tænkende Ting, ligesom naar Hegel taler om den uendelige Subjektivitet i Personifikationer som »den sig selv vidende Sandhed« og lader den »bestemme sig selv« og »beslutte sig« til at gaa over i Andet, for at tage sig tilbage i sig selv. Om end dette endnu ikke er Theisme, saa er det dog Tilnærmelse til den; og om Personifikation endnu ikke er Personlighed, saa ligger der dog deri, at Spinoza og Hegel ikke kunne undgaa at personificere det Absolute, en Antydning, som naar den eftertænkes, gør det aabenbart, at den menneskelige Tænkning graviterer mod Theismen og den personlige Gud, ikke blot som Endemaalet for Verdensudviklingen, men ogsaa som dens Begyndelsesaarsag, thi Personlighed eller »Villien er det eneste Princip, som kan begynde noget«.

Gennem Nyplatonismen holdt P. sit Indtog i den kristne Verden, hvor den har virket befrugtende paa den kristne Theologi (Clemens Alex. og Origenes, Scotus Erigena og Mystiken) og dannet en Række af Systemer, men førend jeg kan skitsere disse, maa jeg besvare det Spørgsmaal: Hvad er Pantheisme? Ved P. forstaas den Anskuelse, ifølge hvilken Verden er Gud (Pan betyder Alt eller det Hele, her Universet eller Verden); men dette maa ikke forstaas saaledes, som om P. udenvidere identificerer Gud og Verden, hvilket er en almindelig Misforstaaelse af den. I Begrebet om Verden maa der skelnes mellem Tingenes Flerhed eller Mangfoldighed og den denne Flerhed omfattende og alle enkelte Ting med hverandre forbindende Enhed. Det er kun denne sidste, som P. identificerer med Gud, medens den, naar Ver-

den opfattes som en i Tid og Rum fremtrædende Flerhed af Ting eller Existenser, adskiller Gud og Verden. Gud er altsaa Verdensenheden i Verdensmangfoldigheden, og skønt ideelt forskellig fra Verden, er han dog i Virkeligheden uadskillelig forbunden med den. Han existerer ikke for sig selv eller over Verden (Transcendens), han er kun i Verden (Immanens). Verden er hans Virkelighed, han er Verdens Væsen. Havde Rationalismen ensidigt hævdet Guds Transcendens og i Grunden sat ham udenfor Verden som en Gud bag Stjærnerne for saa at sætte sig selv eller den subjektive Fornuft paa den ledige Verdensthrone, saa hævder P. ligesaa ensidigt Guds Immanens ved kun at opfatte ham som Verdensenheden, som det til Grund for alle Fænomener liggende Almene, den almindelige eller substantielle Væren i alt Existerende, Allivet i Naturen, den objektive eller absolute Fornuft i Tingene. Natur og Aand, lærer Schelling i sin Naturfilosofi, ere ikke to modsatte og adskilte Ting. Naturens Væsen er Aanden selv, der opfylder alt, bundet i Stenen og Krystallen, drømmende i Dugdraaben, i Hvedekornet, i Liljens Bæger som den blinde, ubevidste Naturaand, indtil den i Mennesket slaar Øjnene op og kommer til Bevidsthed om sig selv. Verden er en stor Totalorganisme, Natur og Aand ere kun Polerne af det ene og samme Liv. Heri er ikke blot Poesi og Skønhed, men ogsaa en uimodsigelig Sandhed. P. besidder den Sandhed, som Deismen fattes, Immanensen, men saa fattes den igen den Sandhed, som Deismen besidder, Transcendensen, og bliver derfor ligesom denne til en uhyre Ensidighed og Vildfarelse. Hverken Deismens eller Pantheismens Gud er den levende og sande Gud, Aabenbaringens

Gud. P.'s Gud er Hedenskabets Gud, tænkt som et fysisk eller logisk Væsen eller som en Enhed af begge, men det Ethiske eller Personlige fattes, og saaledes er denne Gud i Værdighed lavere end Kristendommens Gud, den personlige Gud, thi »Personlighed er den højeste Form af Existens og maa derfor, uden det skabte Jegs Indskrænkning, i eminent Betydning tilkomme det højeste Væsen, naar dette overhovedet skal existere«. P.'s Gud er ikke Skaberen, men kun en Skabning af Mennesketanken; han existerer ikke, har ikke faktisk Væren, men kun ideel Væren; han er kun en tænkt Gud, fremgaaet af Bestræbelsen efter at rense Begrebet om Gud fra alle Endelighedens Bestemmelser og Mærker. Hvor ædel en Tænkemaade, der end kan staa bagved denne Bestræbelse i Modsætning til de Mange, som ikke agte det Højeste en Tanke værd, eller som intet klart Begreb forbinde med de Forestillinger derom, som de rent traditionelt have modtaget og tilegnet sig, saa er denne Stræben dog fra Grunden af forfejlet allerede af den Grund, at vi som endelige Væsener kun formaa at erkende Gud paa endelig og begrænset Vis. Vi formaa kun at tænke relativt om det Absolute, med hvilket vi have naat den Grænse, hvor Tanken forvirres og Sproget taber Evnen til at udtrykke og klart at betegne. Den, som i titanisk Trods overskrider denne Grænse, straffes med, at han i tomme og golde Abstraktioner fjærner sig mere og mere fra Livet, der uforstyrret vedbliver sin Gang, ladende de filosofiske Systemer bagved sig som overvundne Standpunkter. Livet er højere end Begrebet, det Individuelle end det Abstrakte, det Personlige end det Upersonlige, og med Hensyn til det Upersonliges abstrakte Filosofi har Strabos

Ytring sin fulde Gyldighed, at »det er umuligt for Filosoferne at føre Kvinderne og Folkets store Mængde til Gudsfrygt«, thi Folket er rent ud sagt for dumt til her at kunne fatte og følge med eller, vil jeg hellere sige, det har for sund og god en Smag til at tage filosofiske Abstraktioner som god Føde istedetfor de Realiteter, som Religionen byder det. Og det er en Sandhed, som kan haves uden Filosofi, at Gud ikke først skal erkendes og tænkes, men han skal først elskes og lydes, saa lærer man ogsaa at kende ham. »Man indbilder sig, at hvad det kommer an paa, er at tænke Gud, at erkende ham; og man glemmer, at hvad det først og fremmest kommer an paa, er at opleve ham, og at Erkendelsen kun er et Moment i Oplevelsen; at vor Gaade ikke er en blot Erkendelsens Gaade, men en Livets Gaade, der maa løses i Existensen, som Kristendommen lærer os. Og hvad selve Erkendelsen angaar, da indbilder man sig, at man i sin Søgen efter Sandheden kan erkende den personlige Gud som man erkender et upersonligt Objekt, erkender Naturen, hvor Mennesket staar i Overlegenhedsforhold; man betænker ikke, at den personlige Gud ikke saaledes lader experimentere med sig som Naturen. Vil man erkende den Personlige, maa man stille sig i et personligt Forhold til ham, hvilket jo netop er det religiøse Forhold, og uden dette bliver Erkendelsen kun et Skyggespil af vore egne Begreber og Konstruktioner. Ingen faar Realitetsindtrykket af den personlige Gud uden den som stiller sig i det personlige Afhængigheds- og Hengivenhedsforhold til ham«.*)

---

*) H. Martensen: Af mit Levned. 1. 104.

De forskellige Former, hvori P. historisk er fremtraadt, bero paa de forskellige Maader, hvorpaa Verdensenheden, det Absolute eller Guddommen lader sig opfatte. Bestemme vi disse Former eller Systemer efter deres indre Værdi, saaledes at vi bevæge os fra de lavere til de højere Former, faa vi denne Trinfølge:

Den materialistiske P., der nægter Aandens selvstændige af Materien uafhængige Existens og bestemmer Enheden som den mekaniske Enhed af alt materielt Existerende. Denne Form af P. begynder i det forrige Aarh. i Frankrig med Système de la nature og har god Kurs i Nutidsvantroen.

Den ontologiske P. opfatter det Absolute som den fra Verdensmangfoldigheden abstraherede Verdensenhed eller som den rene, altomfattende og altopfyldende Væren i sin ubestemte og ubegrænsede Almindelighed. Guddommen er Verdens Substans eller Væsen, og Verden er den væsensløse Væren. Denne P.'s Repræsentanter ere i Oldtiden Eleaterne og tildels Nyplatonikerne, i Middelalderen Dionysius Areopagita, Scotus Erigena og Maimonides fra Cordova, og i den nyere Tid Spinoza og tildels J. G. Fichte og Schleiermacher.

Den dynamiske og psykiske P. bestemmer det Absolute som Verdenskraften eller Verdenssjælen. Stoicismen. Giordano Bruno. Schellings Naturfilosofi og Schleiermacher i hans Taler om Religionen.

Den ethiske P., fremstillet af J. G. Fichte, bestemmer det Absolute som Indbegrebet af de sædelige Verdenslove eller den moralske Verdensorden.

Den logiske P., udviklet af Hegel, bestemmer Enheden som den Tingene immanente objektive Fornuft, »den uendelige Subjektivitet«, der af sig udvikler

Objektivitetens Mangfoldighed, det Virkeliges hele Rigdom. Tilværelsen er et Fornuftrige, et System af evige Tanker, der gennemtrænge og udfolde sig i Universet, hvilket vilde være meget rigtigt, naar hertil kun føjes, at disse evige Tanker i Natur og Historie forudsætte den evige Tænker af dem, Skaberen, saa at Verden ikke blot skal opfattes som et evigt Tankesystem, men som et fra Evighed gennemtænkt System, der kun fra den ideelle Væren kunde gaa over til Existens eller faktisk Væren formedelst en evig Viljesbestemmelse af den personlige Gud. Men saaledes tænkte Hegel det ikke. Hans Gud er uden Vilje og Frembringelsesevne, den logiske i Ideen indesluttede ubevægelige Gud, der fra først af kun er tilstede som »den slumrende Verdenstanke«, saa at sige et guddommeligt Embryo, der først gennem en Udvikling i Tiden, gennem Verdensudviklingen kommer til Bevidsthed og vinder Skikkelse, en vordende Gud, der gennem Naturens og Historiens uendelige Fremadskriden stræber efter en Tilværelse, som han dog aldrig kan naa i sin Fylde, fordi Bevægelsen er evig. Med al Ærbødighed for den store og beundringsværdige Tænker tør det nok siges, at hans Gudsbegreb er saare utilfredsstillende, »fordi det krænker Begrebet om det Fuldkomne, ligesom det heller ikke afgiver den tilstrækkelige Forklaringsgrund til Virkeligheden«, thi, som Kant udtrykker det, »man kan ikke banke Existensen ud af Begrebet«. Alene den personlige Guds Filosofi eller Theismen kan her vise Vej.

Samtlige P.'s mange Former lade sig føre tilbage til den spinozistiske Substans og den hegelske Verdensproces, den evige Væren og den evige Vorden, den orientalske Hvilen og Hensynken i det Ene, som

er Alt, og den occidentalske Handlen og Indgriben i Tingenes Gang, hin en Naturens, en Kvietismens og Resignationens, denne en Historiens, en Bevægelsens og Udviklingens Pantheisme. Men fælles for alle Former af P. er Nægtelsen af Guds Transcendens og Personlighed, dermed ogsaa af den menneskelige Frihed og Personlighed og Udødelighed, ligesom den ogsaa mangler Blik for Synden og er ude af Stand til at forklare os det Ondes Natur og Væsen.

Idet P. nægter Transcendensen og fremtræder som den ensidige Immanens, lader den hverken Gud eller Verden komme til deres Ret. I den spinozistiske P., hvor Gud gøres til Alt (Pantheisme), bliver Verden til Intet (Akosmisme), idet den ikke har nogen virkelig Væren i sig selv, men kun en Skintilværelse. Og i den hegelske P., hvor Verden gøres til Alt (Pankosmisme), bliver Gud til Intet (Atheisme), idet han ikke uafhængig af Verden har sin Væren i sig selv, men i sin Væren er bundet til Verden, hvilket er fuldstændig uforenlig med Begrebet om ham som den alfuldkomne, absolute Aand. I Virkeligheden have ogsaa franske Tænkere rejst Anklage for Atheisme imod P. Jules Simon betegner den som tilsløret Atheisme, naar han siger: »P. er ikkun en lærd Form for Atheisme«, og Victor Cousin siger ligefrem: »Lad os tale uden Omsvøb: Hvad er Pantheisme? Den er ikke, som man foregiver, tilsløret Atheisme, nej, den er aabenbar Atheisme. Hvor udstrakt, hvor skønt og prægtigt dette Universum end er, vil det at sige: »Universet indeslutter Gud, Universet er Gud, der gives ingen anden Gud«, ikke være forskelligt fra paa den mest utvetydige Maade at sige: Der gives ingen Gud«. Med Hensyn til Pankosmismen er denne Bemærkning

rigtig; Akosmismen derimod udelukker ikke det religiøse Forhold, hvad historisk har lagt sig for Dagen i Brahmanismen, ligesom ogsaa Spinoza levede og havde sin Religion i sin akosmistiske Filosofi; men den pantheistiske Religiøsitet er kun Følelsen af absolut Afhængighed, den udelukker den absolute Hengivelse og Kærlighed, der kun er mulig under Forudsætning af den personlige Gud.

Ikke blot den kristne Theisme, men enhver Form af denne maa fastholde Transcendensen som et uopgiveligt Dogma, fordi Gud kun derved bliver den Absolute, frigjort fra Tidens og Rummets og alle Endelighedens Skranker. Naar P. hertil svarer, at idet Gud modsættes det Endelige, bliver dette jo en Grænse eller Skranke for ham, og han er ikke længere den Uendelige, da rammer denne Indvending ikke den kristne Theisme; thi denne opfatter ikke Forholdet mellem Gud og Verden som et Modsætnings-, men som et Aabenbaringsforhold. saaledes at Gud gennem den af ham skabte Verden aabenbarer sin evige Magt og Visdom. Skønt Verden har en relativ af Gud given Selvstændighed og Væren, idet den existentielt er forskellig fra Guds Væsen, saa er den dog opfyldt af ham, der ikke som Deismens Gud sidder uvirksom bag Stjærnerne, som en ørkesløs Tilskuer af det store Verdensdrama, men er virkelig nærværende og virksom i sin Verden, en Gud, hvis Fylde gennemstrømmer hele Universet, og i hvem vi, ifølge Skriftens Ord, leve, røres og ere. Hvorledes han, som er Alt, dog tillige er et Enkeltvæsen, og som saadan forskellig fra Altet, lader sig ikke fatte i Begreb, men vel i Billede. Ligesom nemlig en Forfatter eller Kunstner er levende tilstede i sine Værker,

og en Tænker i sit System, men ved Siden heraf lever et personligt Liv for sig selv, saaledes er ogsaa den store Forfatter, Tænker og Kunstner, hvis gennemtænkte System Verden er, og som ved sin almægtige Kraft har sat dette System i Existens, levende tilstede i sit Værk (Immanens), men ved Siden deraf eller, rettere, ophøjet derover lever han sit eget personlige Liv (Transcendens).

Naar P. nægter. at Gud er den absolute Personlighed, da er det fordi den anser dette for et sig selv ophævende Begreb, som en contradictio in adjecto. Personlig, siger den, er kun den Væren, der sætter sig selv som forskellig fra et Andet, som det har udenfor sig, og hvoraf det altsaa begrænses; men hvad der har et Andet udenfor sig og behøver dette for at erkende sig selv og komme til Selvbevidsthed, kan ikke være absolut. Altsaa: Hvad der er personligt, kan ikke være absolut og altsaa ikke være Gud; og hvad der er absolut, det vil sige Gud, kan ikke være personligt. Denne Indvending, der stammer fra J. G. Fichte, er med stor Styrke gentaget af Strausz og den nyere P.'s Ordførere. Den beror paa, at man ikke har agtet paa den gamle Distinktion mellem Indhold og Form og har gjort, hvad der kun er en Formalbestemmelse til en Væsensbestemmelse. Der gives baade ideal og real Væren, og den sidste er enten upersonlig eller personlig Væren, og Personlighed er den højeste Form af real Væren eller Existens, som vi kende, og hvorvidt denne Form er endelig eller ikke, det afhænger ganske af den Værens Væsen eller Indhold, hvis Form den er. Mennesket er endeligt, ikke fordi han er en Personlighed, men fordi han er et skabt Væsen; den guddommelige Personlighed derimod er

uendelig, fordi hans Væsen er den uendelige eller absolute Totalitet. Det er saa langt fra, at der gøres noget Indgreb i Guds absolute Væsen derved, at det er personligt, d. v. s. derved, at han »ved sig selv som Midtpunkt eller Jeg i sin Herlighed og som Herren over denne Herlighed«, at et saadant Indgreb tvertimod sker, naar Gud opfattes som et upersonligt Væsen, som den abstrakte Enhed af Logos og Fysis, af Viden og Magt, hvormed vi komme til den magtesløse Viden, som intet kan udrette, og den blinde Magt, som ikke selv ved, hvad den udretter, og dermed til en Dualisme i Guds Væsen mellem Viden og Magt, hvilken vi kun kunne undgaa ved at sætte Personligheden eller det Ethiske som det Centrale i Gud, som det, hvori det Logiske og Fysiske have deres Enhed og Midtpunkt, hvorved de fra guddommelige Væsensbestemmelser forvandles til Attributer: Den evige Kærlighed med Visdommens Øje og Almagtens Haand.

Fordi Personlighed kræver et Andet, i Forhold til hvilket man bliver sig selv bevidst som Jeg, saa følger ikke udenvidere deraf, at den begrænses af dette Andet. En saadan Begrænsning kommer kun tilstede der, hvor Andetheden i enhver Betydning er udenfor Selvheden, hvad ikke er Tilfældet med Verden overfor Gud; thi Gud forholder sig til Verden som Grund til det Begrundede, som Skaber til Skabning, og Forholdet mellem Skaberen og hans Skabning, er, som før omtalt, ikke et Modsætnings- men et Aabenbaringsforhold, saa at her ikke er Tale om Begrænsning af en modstaaende og selvstændig Andethed, men kun om den frie Selvbegrænsning, som hører med til det højeste Væsens Fuldkommenhed.

Den Andethed, overfor hvilken man bliver sig selv bevidst som Jeg, kan enten være Ikke-Jeg eller Andet-Jeg. Er det Ikke-Jeget eller Verden, nærmere bestemt Naturen eller Materien, som modsættes Gud, da kunne vi kun undgaa Dualismen mellem Aand og Materie eller Læren om Materiens Evighed ved at holde os til Forestillingen om en evig Skabelse. Denne Forestilling udelukker vistnok ikke, at Verden er begrundet i Gud, efterdi det ikke nødvendigt ligger i Begrebet om Grunden, at den i Tid, men kun at den i Begrebet gaar forud for det Begrundede, men vi kunne ikke antage denne Forestilling, fordi den krænker Begrebet om det Absolute; thi behøver Gud Verden for at fatte sig selv som Jeg, da er hans Personlighed jo betinget ved Verden, og da er han ikke længere den Ubetingede eller Absolute.

Der gives derfor ingen anden Vej til at hævde Begrebet om Gud som den absolute Personlighed, end at man i Modsætning til Fichte og Hegel, der begge sætte Modsætningen mellem Jeg og Ikke-Jeg som Grundmodsætningen, gaar ud fra Modsætningen mellem Jeg og Andet-Jeg eller Du, hvilket er den Vej, som Kristendommen anviser os til Personligheds-problemets Løsning, og som med forskellige Modifikationer er fulgt af den nyere Tids theistiske Tænkere, hos os af Martensen, som siger: »Det Absolutes Livsproces er ikke principaliter at tænke som en Bevægelse fra Selvhed gennem Andethed tilbage til Selvhed, men som en Bevægelse fra Selvhed gennem Anden-Selvhed tilbage til Selvhed. Og man har da kun Valget imellem at sætte den skabte Aand, Mennesket, som han fra Evighed af er tænkt i den guddommelige Ide, og for hvis Skyld alt er skabt, som

den første og oprindelige Genstand for Guds Kærlighed, som Guds Modbillede hans Andet-Jeg — hvorved Gud gøres afhængig af Verden og Pantheismen endnu ikke er overvunden; eller at erkende et indre Forhold i Gud, i hvilket han i sig Selv har sin Kærligheds evige Genstand, en Tanke, hvis videre Udvikling maa føre til Treenighedslæren. Tilbagevendelsen fra Selvhed gennem Anden-Selvhed til Selvhed, kan nemlig ikke være en ufrugtbar Tilbagegang, men maa være en Tilbagegang i Aandens Enhed. Forholdet mellem Gud og hans Modbillede, eller mellem Selvhed og Anden-Selvhed, dette Gensidighedens Forhold er betinget ved en Tredie — Selvhed, der udgaar fra Begge og er Genstand for begges Kærlighed, ligesom den omvendt elsker og forherliger Begge, og uden hvilken Enheden mellem de tvende Første kun vilde være en naturnødvendig, men ingen fri, ethisk Enhed«.*) I Sammenhæng hermed minder jeg om Augustins bekendte Ord: »Naar Du ser Kærligheden, ser Du Treenigheden; thi de ere Tre i Kærligheden: Den, som elsker, den, som elskes, og den gensidige Kærlighed.«

Livet stræber efter Personlighed som sit Maal, og naar hernede dette Maal i Mennesket. Vi ere berettigede til at betragte denne Naturlivets Attraa efter Personlighed som en Lov og at spørge, hvorfra denne Lov vel skulde komme, dersom Verdensprincipet eller Gud ikke var personlig. Nægter man Guds Personlighed, hvorledes vil man da forklare

*) H. Martensen: Om Tro og Viden. S. 71. Ligeledes maa jeg henvise til G. Weiszenborn: Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, samt til J. Frohschammer: Das neue Wissen und der neue Glaube, som jeg her har benyttet.

os Menneskets Personlighed, »der kun ved tomme Magtsprog og blotte Talemaader kan udledes af Naturen, da dens Fremtræden i Naturen er et Under for Naturen, et Transcendent for hele Naturbegrebet« der gives kun en rationel Forklaring, nemlig Troens, at den menneskelige Personlighed forudsætter den absolute eller guddommelige Personlighed som sin evige Grund og sit Forbillede. Om P. end ikke i enhver Betydning nægter Menneskets Personlighed, den nægter dog det, som først giver den sin sande Værdi, nemlig Udødelighed, absolut Varighed. Vi Mennesker ere ifølge P. kun som Bølgen, der fødes af Vindens Pust, hæver sig for atter at sænke sig og blive til ét med Vandenes Uendelighed, det vil sige til intet som Bølge. Eller det er med Menneslægten som med Skovens Træer, Skoven bliver, men de enkelte Træer, vi de enkelte Mennesker, vi affalde og visne som Skovens Blade i Høst. P. nægter den individuelle Udødelighed, den eneste, som har Værd og Virkelighed, thi Udødelighed i Almindelighed er kun en tom Tankeabstraktion, en blodløs Skygge. Det behøver ingen Forklaring, at hvor Guds Personlighed og den personlige Udødelighed nægtes, der er det forbi med Religionen som det personlige Forhold til den levende Gud i Tro, Haab og Kærlighed. Paa P.'s Gud kan der ikke tros, han kan ikke elskes, og der kan ikke bedes til ham. Naar hertil kommer, at P. nægter Synden som det Ondes Realitet i denne Verden, regner den med som en nødvendig Faktor i Udviklingen og deterministisk nægter Menneskets sædelige Frihed og Ansvar, da ville De samtykke i, at den er en Livsanskuelse, som ikke paa nogen Maade kan tilfredsstille Menne-

skets dybeste Trang. Karakteristisk er i saa Henseende følgende Udtalelse af H. Heine i Nachwort zum Romanzero, et af hans sidste Skrifter: »Ja, jeg er vendt tilbage til Gud som den fortabte Søn, efterat jeg i lang Tid har vogtet Svin hos Hegelianerne. ... Den himmelske Hjemve overfaldt mig og drev mig afsted gennem Skove og Kløfter over Dialektikens svimlende Bjærgstier. Paa min Vej fandt jeg Pantheisternes Gud, men jeg kunde ikke bruge ham; thi naar man begærer en Gud, som formaar at hjælpe — og det er dog Hovedsagen — saa maa man ogsaa tro paa hans Personlighed, hans Transcendens og hans hellige Egenskaber, Godhed, Barmhjærtighed o. s. v.« Ikke mindre interessant er den Bekendelse, Martensen aflægger i sine Livserindringer om den aandelige Krise, hvori han som ung Mand befandt sig, og som han lykkelig kom igennem: »Hvor mægtigt jeg end var tiltrukken af Pantheismen, dog maatte jeg sige mig, at Forholdet til den pantheistiske Gud, enten jeg opfatter denne Gud som Natur eller som logisk Proces, heltigennem var et upersonligt Forhold. Jeg maatte sige mig selv: Denne Gud bryder sig aldeles ikke om Dig, Du er ham ganske ligegyldig. Og atter kunde jeg sige: I personlig Henseende er han ogsaa mig ligegyldig. Han interesserer mig kun forsaavidt Nødvendigheden tvinger mig, det være sig Tænkningens, det være sig Livets Nødvendighed i Vel eller Ve. Hvad mine Skæbner angaar, da maa jeg indrette mig saa godt jeg kan, og enten leve som en Epikuræer eller som en Stoiker. Og selv om jeg i Momenter skulde komme i en beundrende eller tilbedende Stemning, maatte jeg sige med Spinoza: Om jeg elsker Dig, hvad kommer det Dig ved! Thi at

denne Gud i nogen Betydning skulde elske mig eller i mindste Maade bekymre sig om mig, derpaa var ikke at tænke.« Der er heri en Genklang af Heines: »En Gud, som kan hjælpe, det er dog Hovedsagen.« Men hjælpe Mennesket i Livets Nød, det er just det. som den vantro Videnskabs Gud ikke kan! Lad mig til Slutning fremføre endnu et vægtigt Vidne — H. Heine vejer her kun lidet — for denne Sandhed. Det er S. Heegaards gribende Bekendelse: »Livets Storme ere gaaede hen over mit Hoved, og Lidelser og dybe Sorger have gennemrystet min Sjæls Inderste og fra Grunden af kuldkastet det Fundament, paa hvilket jeg byggede. I oprigtig Tillid til Videnskabens Herligheder stolede jeg paa, at jeg her under alle Forhold vilde have et sikkert Tilflugtssted. Denne Illusion er bristet. Da Vejret kom og mit Sind var hyllet i Sorgens Mulm, brast Videnskabens Tove som skøre Traade, og jeg mærkede, at mit skrøbelige Fartøj drev for alle Vinde. Da greb jeg efter den Hjælp, som saa mange have grebet før mig: Jeg søgte og fandt Freden i Kristentroen. Ikke har jeg dermed opgivet Videnskaben, kun stiller jeg den paa en anden Plads; men dette vidner jeg, at naar det mørkner for Blikket og alt Haab synes ude, saa gives der kun én Ankerplads, den enfoldige Kristentro. Vel den, der ikke lader det komme til det Yderste, men kaster sit Anker itide.« Naar Heegaards videnskabelige Produktion forlængst er glemt og lagt tilside, da vil denne hans Bekendelse leve endnu, og som et vinget Ord gaa fra Slægt til Slægt i vort Folk.

Er Theismen eller Pantheismen Sandheden? Er Verdensprincipet personligt eller upersonligt? dette er Tilværelsens højeste Problem, Maalet, hvor al

Sandhedssøgen tilsidst maa ende. Da det Personlige uimodsigeligt er højere i Dignitet end det Upersonlige, kunne vi umuligt blive staaende ved Antagelsen af et upersonligt Princip, thi jo højere vi tænke om Gud, desto rigtigere tænke vi ham, hvis Væsen er højt ophøjet over Menneskets Tanker men det Højeste, vi kunne tænke om ham, er at tænke ham som den absolute Personlighed, med mindre man mener, at Gud bør tænkes som et overpersonligt Væsen. Det er nu netop dette, som P. mener at gøre; men »alle Forsøg paa at transcendere Personlighedsbegrebet eller opfatte Gud som et overpersonligt Væsen have kun ført til det Resultat, at Gud er bleven opfattet som et underpersonligt Væsen», et Væsen, der i Rang og Værdighed er lavere end Personlighed, og vi maa derfor blive staaende ved, at det højeste Væsen er og maa være personligt, »saafremt det overhovedet skal existere«, og derom tvivle vi jo ikke. »Daaren siger i sit Hjerte: Der er ingen Gud.« (Ps. 14, 1).

Man har søgt at opstille videnskabelige Beviser for Guds Tilværelse, men Vantroen lader sig ikke overbevise af dem, og Troen trænger ikke til dem. Den hviler ikke paa Beviser, men er i sit Væsen en indre, umiddelbar Vished, »en fast Overbevisning« (Hebr. 11, 1), og Overbevisning er det, som ligger over Beviset. Af en helt anden Art ere de Beviser, som man til Forskel fra de videnskabelige kan kalde Trosbeviserne. Alt beviser mig Gud, siger Troen, fordi alt viser mig Gud. »Selv i mit Hjærtes Kammer er han det Lys, det stille Lys, som flammer.« Intet viser mig ham klarere end Menneskehjærtets Trang til ham, der er saa stor, at Menneskets Væsen gaar op i denne Trang og lader sig bestemme

som indigentia dei, Trangen til Gud. »Min Sjæl tørster efter Gud. efter den levende Gud« (Ps. 42, 3), tørster efter Livet og Lyset og Frelsen og det evige, salige Liv, som ikke kan haves uden Gud. Saa sandt Attraaen efter alt dette er Menneskets inderste og dybeste Trang, hvilket er en historisk Kendsgerning, som ikke af nogen Rationalisme lader sig bortræssonnere, saasandt ere vi ogsaa, efterdi der ikke i Naturen gives nogen Trang, uden der tillige er det, som kan tilfredsstille den, berettigede til at slutte, at ogsaa det findes, som kan tilfredsstille vor dybeste Trang. Med Menneskehjærtets Trang til en Gud og en Frelser og et evigt Liv er Beviset for Guds og Frelserens Tilværelse og det evige Livs Virkelighed givet. —

Vi have set, hvorledes Aandslivet fra Begyndelsen af vort Aarh. var behersket af Idealisme, og at denne havde sin historiske Forklaring og Berettigelse som Reaktion mod Rationalismens ide- og aandløse Tid. Men berettiget i sin Fremtræden tabte Idealismen dog efterhaanden sin Ret ved at udvikle sig til en uhyre Ensidighed og blive Enehersker, hvor den kun var kaldet til at være Medhersker. Ideens Ret blev hævdet paa Bekostning af Virkelighedens Ret, og det Hele endte med en Dualisme mellem Tanken og Existensen. Da fuldbyrdes efter Hegels Død den Lov, at Extremerne mødes og slaa over i hinanden. Idealismen slaar over i en Realisme, der ligesaa ensidig holder sig til Existensen og Tingene som Idealismen havde holdt sig til Tanken og Ideen. Det er Realismen,

som fra Trediverne af har særpræget baade Tanke- og Livsretningen. Tanken sysler ikke længere med spekulative Problemer, men tager Sigte paa praktiske Formaal og Interesser. Man stræber efter den udvortes Naturbeherskelse ved Hjælp af den Rigdom af Midler, som Videnskabens og især Naturvidenskabens Fremskridt har skaffet tilveje. Man tragter efter Rigdom og jordisk Livsnydelse. Videnskaben spørger om det Positive og Virkelige, og Forskningen bygger paa Iagttagelsens og Erfaringens Grundlag (Empiri). Ogsaa Filosofien er vendt mod den empiriske Virkelighed og søger paa Grundlag af de reale Fagvidenskaber at begribe Verdenssammenhængen og fastsætte det til Grund for alle Fænomener i Natur og Historie liggende Princip. Alt dette vilde være ublandet glædeligt, naar blot ikke Udviklingen i sin Helhed havde været ensidig realistisk; thi i sig selv betegner Realisme det Sande og Rette, nemlig den idefyldte Virkelighed, altsaa hvad ethvert Menneske skal stræbe efter, og hvad Kristendommen sætter som det store Endemaal, thi. som Oetinger rigtigt har formuleret det, Legemlighed, det vil sige en paa ethvert Punkt af Aanden gennemlyst og behersket Legemlighed er Endemaalet for alle Guds Veje. Kristendommen er den sande eller aandelige Realisme med sin Lære om den menneskeblevne Logos, om Menneskets Delagtiggørelse i den guddommelige Natur, om Menneskelegemets Bestemmelse at være Gudsaandens Tempel, om Kødsopstandelsen og Naturforklarelsen i den nye Himmel og paa den nye Jord. Den er Aandslegemlighedens Religion, den existentielle Løsning af, hvad Filosofien i Aartusinder har søgt, Enheden af Ide og Virkelighed, Aand og Natur, og hvad den dømmer

vor Tid for, er kun dens falske Realisme, at den viser os en Virkelighed, som mere og mere fornægter det i Sandhed Aandelige, det Religiøse og deri grundede Ethiske, og holder sig til Virkeligheden i Ordets slette Forstand. Tiden er materialistisk, og Materialisme er den aandsforladte Virkelighed, den Theori og Praxis, som ikke kender anden Realitet end den Sanselige og principielt fornægter det Overnaturlige. Naar en af Materialismens mest bekendte Tilhængere, D. Strausz, har udtalt, at »Grækernes frie harmoniske Menneskelighed og Romernes paa sig selv beroende Mandighed er det Maal, hvortil vi nu igen ere i Begreb med at arbejde os frem af den lange kristne Middelalder, berigede med det aandelige og sædelige Udbytte fra denne,« da vil Historien, efter alt, hvad allerede nu ligger for, ikke bekræfte dette lyse Syn; thi allerede nu viser den os noget helt Modsat. Den viser os en Slægt, som fra Pligtens og Sædelighedens Lov har vendt sig til Lystens og Lidenskabernes Lov, til den Moral: »Lader os æde og drikke og nyde Livet, hvilket er det ene naturlige; thi der er ingen Gud og intet Liv efter dette med Regnskab og Dom. Det er Naturen altsammen, og vi Mennesker ere kun Jordens Børn, bestemte til at fortære Jordens Frugt for derefter at vende tilbage til Jorden igen.« Der gives en Materialisme af finere Art end Massernes. Den materialistiske Monisme taler om en religiøs Ærefrygt for den mekaniske Verdensorden og Hengivelse til Naturloven, om en sædelig Handlen af Hensyn til den egne Værdighed o. s. v., men det er altsammen ogsaa kun Tale om Religion og Moral, men ikke disse selv; og »Fremtidsreligionen« vil aldrig kunne erstatte den gamle Religion fra Bethle-

hem og Golgatha, hvad Strausz mener. Han udtaler, at Menneskene mere og mere vil uddanne Sansen for Livets ædlere Nydelser, Poesi og Kunst og deri finde Erstatning for Kristendommen. Han har læst sin «Faust» daarligt! Den store Menneskekender Goethe har i Faust vist os, at det gudforladte Livs Udvikling ikke gaar i Retning af Livets ædlere men af dets grovere og stedse sanseligere Nydelser, indtil Mennesket tilsidst, trættet af at nyde men ikke af at begære, enten styrter i Livsledens og Tomhedens Afgrund eller ender i spidsborgerlig Prosa Vi gaa nu over til Betragtningen af »Realismens« eller den moderne Naturalismes Hovedformer.

Af materialistiske og skeptiske Elementer, hvis Historie fører tilbage til Oldtiden (Epikur, Sofisterne, Pyrrhon), sammenarbejdede Franskmanden A. Comte († 1857) et System, som man har kaldt Positivisme*), og hvis Formaal er Slægtens Opdragelse paa positiv d. e. mathematisk-naturvidenskabeligt Grundlag og en Reform af det hele menneskelige Samfund, som ad denne Vej skal føres til Lyksalighed, hvilket Maal er uopnaaeligt, saalænge Theologi og Metafysik er med i Udviklingen. Comte har nemlig gjort den store Opdagelse, som han kalder »de tre Standpunkters Lov«, at Menneskeslægten har at gennemløbe tre Udviklingstrin, det theologiske, metafysiske og positive eller videnskabelige. det definitive Standpunkt. Det karakteristiske ved det theologiske Standpunkt, Menneskeslægtens Barndomsalder, er, at man der henfører alt til overnaturlige Aarsager, medens man i den metafysiske Tidsalder, Slægtens Ynglinge-

---

*) Jfr. M. J. Monrad: »Tankeretninger i den nyere Tid« og R. Flint: »Positivismen«, hvilke Forff. jeg her har fulgt.

alder, forklarer alt af skjulte Aarsager. Disse to Stadier ere nu væsentlig overvundne paa det positive Standpunkt, hvor al theologisk og metafysisk Spekulation er banlyst; thi her spørges ikke om Verdens Oprindelse, ikke om Aarsag og Formaal, ikke om, hvad Tingen er i sig selv — om alt dette kan Intet vides; det Eneste vi kende, er Tingene, saaledes som de nu engang faktisk ere og vise sig d. e. Fænomenerne, og deres Love, d. v. s. det Forhold, hvori de udvortes staa til og følge efter hverandre. Dette betegnes som det Positive eller det Eneste, som virkelig kan erfares i det saakaldte Aarsagsforhold, hvorimod vi slet ikke vide, om Fænomenerne staa i et saadant indre Forhold til hinanden, at det Ene med Nødvendighed følger af det Andet. Det positive Standpunkt er altsaa rent empirisk, og den sanselige Iagttagelse og Erfaring kan ganske vist intet sige om Aarsagsforholdet. »Det er ganske rigtigt,« bemærker M. J. Monrad, «at for den blotte, abstrakt empiriske Iagttagelse existerer intet Aarsagsforhold, men kun en ydre Fænomenernes Forbindelse i Tid og Rum. Set blot fra denne Side, vilde der ikke være noget i sig selv at indvende mod den bekendte Slutning: »Stokken staar i Krogen, altsaa er det Regnvejr« — kun forudsat, at disse to Fænomener oftere iagttages sammen.« Verden kan nu imidlertid betragtes, er altid og vil altid blive betragtet fra et andet Standpunkt end det rent empiriske, thi den Tænker har Ret, som sagde: »Ethvert Menneske er en født Theolog og Metafysiker« d. v. s. ethvert Menneske har af Naturen en Trang til i Verdensmangfoldigheden at søge Enheden, bag alle Relativiteter at søge det Absolute, og at spørge om Tingenes Aarsag og Øjemed, virkende Aar-

sager og Formaalsaarsager. At nægte Aarsags- og Formaalsbegrebet er det samme som at nægte en Skaber, som har frembragt Verden, og et Forsyn, som leder Verdensudviklingen hen imod det fra Evighed satte Maal; men der hører mere end Positivismens Benægtelse af Aarsag og Formaal til at skaffe dem ud af Verden; de ere Bevidsthedsfakta, Kendsgerninger i Menneskets indvortes Liv, ligesaa reelle som det sikreste udvortes Faktum, og vi vilde aldrig være istand til at forstaa Fænomenerne og deres Sammenhæng uden ved Hjælp af dem. Grunden til at Positivismen nægter Aarsagsforholdet er, at det ikke med Sanserne lader sig opfatte, at vi empirisk kun kunne komme til et Følgeforhold og ikke til et Aarsagsforhold, og — man skal ikke tro andet, end hvad Sanserne viser os! Baade Filosofien og Religionen, der begge om end ad forskellige Veje søge og give en Enhedsopfattelse af Tilværelsen, vilde være umulige, dersom Positivismen havde Ret i, at Aarsager kun ere et metafysisk-religiøst Hjærnespind, thi, som den engelske Filosof Hamilton har eftervist, det ejendommelige ved Aarsagsforholdet er netop, at det angiver Sammenhængen imellem og Enheden af Fænomenerne, og med Rette betegner Høffding det som »en Fuldkommenhed, at vor Bevidsthed søger tilbage til Enheden og ikke — som Tilfældet er med Positivismen — bliver staaende ved den fænomenale og tilfældige Flerhed« *) Kausaliteten er en logisk Grundlov, vi ikke kunne komme bort fra, og i den lange Aarsagsrække nødes vi til at sætte en som den absolut Første, udover hvilken der ikke kan gaaes, fordi

*) H. Høffding: Den engelske Filosofi i vor Tid. S. 116.

»det er modsigende at spørge, hvad der er Aarsag til det, som er Aarsag til Alt,« Aarsag til Ham, som er sin egen Aarsag, er »det eneste af sig selv forstaaelige Væsen,« medens alt Andet kun forstaas udaf og ved Ham. Ulrici siger rigtig: »I videre Betydning hviler den religiøse Tro paa Kausalitetsbegrebet og er derfor for alle Mennesker ligesaa naturlig, medfødt og uafviselig, som denne logiske Grundlov. Der gives med andre Ord ingen Atheisme undtagen for Tankeløsheden og Frivoliteten.«

Det var i Virkeligheden ogsaa kun ved en Tankeløshed, at Comte kom til sin atheistiske Lære om de tre Standpunkters Lov. Flint siger herom: »Comtes Misforstaaelse er den, at han har antaget tre samtidig bestaaende Standpunkter for at være tre sukcessive Udviklingstrin, har forvexlet Synspunkter med Tidspunkter. Istedetfor at følge paa hverandre, saaledes at hver grundlagde sit eget Tidsrum for Theologi, Metafysik og positiv Videnskab, have de bestaaet sammen fra de første Tider til den Dag i Dag. Intet af dem viger for de andre. Enhver ny positiv Videnskab fører Grundsætninger med sig, som Metafysikeren finder det fornødent at underlægge en kritisk Prøvelse, og i hvilke han finder nyt Stof at anstille Betragtninger over; deraf fremgaar endvidere, efterhaanden som dette Arbejde lykkes for ham, Resultater, hvori Theologen finder en ny Aabenbaring af Guds Tanker og Væsen. Under al positiv eller empirisk Viden ligger der Metafysik, og over al saadan Videnskab er der Theologi — de Tre ere saaledes forbundne, at ethvert Fremskridt som Videnskaben gør, efterhaanden maa udvide Synskredsen baade for den sande Metafysik og for al sand Theologi.«

Hvormeget Comte end forkætrede Metafysiken eller den gamle Filosofi, afholdt dette ham dog ikke fra selv at opstille en ny saakaldet Filosofi, den positive, der bestaar i en encyklopædisk Oversigt over de enkelte Videnskabers Grundsætninger og Methode og en mekanisk Sammenføjning af Videnskabsfagene til en regelmæssig Bygning. Vi kunne forbigaa dette »Videnskabernes Hierarki«, som Comte kalder det. For os har det nærmest kun Interesse derved, at det ikke har nogen Plads for Psykologien, hvilken Comte fører tilbage til Fysiologien. Sjæl og Aand er for ham kun en metafysisk Indbildning, Sanserne ere Kilden til al Erkendelse, og vi kunne kun erkende materielle Fænomener. Hvad vi kalde aandelige Fænomener, Tanke, Følelse og Vilje, maa efter ham føres tilbage til Materien, og er altsaa ogsaa kun materielle Fænomener. Monrad efterviser, hvorledes han her modsiger sig selv; thi i Theorien dadler han det, at man fører de højere Fænomener tilbage til de Lavere, som Tilfældet er med Materialismen, der betragter Mennesket blot som et Dyr, Dyret blot som en Plante, Planten blot som et kemisk Produkt, den kemiske Proces blot som mekanisk o. s. v., men her, paa det afgørende Punkt, gør Comte det selv samme og reducerer Mennesket til et Dyr, de aandelige Fænomener til materielle. For saa vidt er Positivismen aabenbar Materialisme; al Naturteleologi benægtes, og om det end ikke ligefrem udtales, tillades det at ane, at Tilværelsens hele Sammenhæng er materiel-mekanisk.

Fra Materialismens Side rejser sig den begrundede Indvending mod Positivismen, at den ikke er berettiget til at reducere Aand til Materie, fordi den i Materien kun erkender et Fænomen; Materialismen

derimod er berettiget til at foretage denne Reduktion, for saa vidt den opfatter Materien som Substans og Aarsag. Og naar Positivismen kun vil vide af materielle Fænomener at sige, da bemærker Skepticismen, at der kun gives aandelige Fænomener, thi ere Sanserne den eneste Kilde til Erkendelse, saa kende vi kun vore Sansninger, og hele Tilværelsen bliver et Aggregat af Bevidsthedstilstande. Vi vide ikke noget om det, som er udenfor os, thi alt, hvad vi vide, ligger indenfor Bevidstheden og existerer kun for os, for saa vidt det af os erkendes. Derfor er Stuart Mills idealistiske P. følgerigtigere end Comtes materialistiske P., thi Mill indrømmer, at vi kun kende aandelige Fænomener; men naar han paastaar, at vi dog maa tro paa et Udenfor, en materiel Verden, som »en bestandig Mulighed for Fornemmelser«, maa hertil med Flint bemærkes, at den for den følgerette P. ikke kan være en Mulighed for Frembringelsen af Fornemmelser, da P. jo nægter alt, hvad der hedder Aarsager, og at Materien er selvfornemmende er en blot og bar Fantasi. Positivismen henviser os til udelukkende at holde fast ved de Fænomener, vi erfare, og Comte stræber efter bedste Evne selv at gøre dette, men det lykkes ham kun ufuldkomment, dertil har han formeget af Mennesket i sig. Han banlyser Metafysiken, men den menneskelige Naturs medfødte filosofiske Trang bryder igennem i hans Systematiseren og den afgørende Vægt, han lægger paa at faa den hele menneskelige Viden bragt i det rette System.

Og som med den filosofiske saaledes ogsaa med den religiøse Trang, ogsaa den gjorde tilsidst sine Krav gældende hos vor positive Filosof. Han begynder med at erklære det for taabeligt at spørge om Tingenes

Grund og Aarsag, om Guds Tilværelse og Verdens Oprindelse. Tro og Vantro ere ham lige ufornuftige, vi skulle i denne Sag hverkèn bekræfte eller benægte. Han kræver her det Umulige; thi dette er en Liniedans, som Ingen kan føre til Ende. Han selv kunde det heller ikke. Han ender med at blive religiøs, og da han forkaster alle historiske Religioner, saa laver han sig selv en ny, som den norske og skotske Filosof begge ere enige om at betegne som »en skrækkelig Blanding af Fetichisme, Ultramontanisme og Ritualisme«. Denne nye Religion har den højst betænkelige Egenskab, at den er uden Tro paa en Gud og paa noget Overnaturligt. Dens Genstand er Menneskeheden tænkt som Enhed, »det store Væsen« (le grand Être), men da det erkendes, at Menneskeheden er afhængig og viser ud over sig selv, saa faar den et Supplement i Jorden (le grand Fetiche), og denne atter i det uendelige Rum (le grand Milieu), saa denne Religion kan med Rette siges at svæve i Luften. Naar Comte henregner Kristendommen til »de naive Inspirationer fra Slægtens Barndom«, hvad skal man da sige om hans egen positive Religion? Flint betegner den som et Begreb af samme Slags som en Cirkel, hvis Radier ikke alle ere lige store, og Monrad stempler den som Atheisme og Afgudsdyrkelse, og det er en saadan Religion, man paa Basis af den positive Videnskab byder os istedetfor Kristendommen! »Videnskaben« gør klogest i engang for alle at lade sine religiøse Surrogater fare; de ere ligesaa uskikkede til at være Erstatning for Religionen som Videnskaben selv.

Men værd at agte er det, at en højt begavet Videnskabsmand som Comte, der begynder med at

betragte al Religiøsitet som »en Svaghed og Tilstaaelse om Mangel paa Kraft«, efter at have gennemgaaet Livets og Lidelsens Skole kommer til Erkendelse af, at man dog ikke kan undvære Religion. Og værd at paaagte er det ligeledes, at det Bedste af, hvad han paa sit religiøse Standpunkt har fremført, det Eneste, som har blivende Værd, nemlig den Styrke, hvormed han indskærper Pligten at leve for Andres Bedste (vivre pour autrui, deraf Ordet Altruisme d. e. Kærlighed til Næsten), det har han laant fra Kristi Evangelium!

Jeg slutter dette Omrids af Comtes Positivisme med nogle Bemærkninger af M. J. Monrad, der forekomme mig saa fortræffelige, at jeg ikke kan nægte mig at anføre dem i deres Helhed. »Den religiøse eller filosofiske Trangs Existens staar fast. Men vistnok kan Mennesket abstrahere derfra og i lærd eller ulærd Distraktion glemme sit Væsens dybeste Trang og theoretisk eller praktisk blive hængende i det Nærmeste, som Sanserne kunne fatte og en kortsynet Forstand beregne, især for saa vidt som deraf kan øjnes nogen Fordel for det sanselige Liv. Det kan en lang Tid faa sig til at tro, at det har ingen anden virkelig Interesse, og at al anden Stræben, der altsaa ikke gaar op i det Endelige, kun er Skuffelse og Tant, maaske blot beroende paa en nedarvet, Slægten vedhængende Vane. Denne Betragtningsmaade er væsentlig theoretisk eller praktisk Atheisme, hvilken sidste ogsaa kaldes Immoralitet . . . Men at dette, saaledes theoretisk eller praktisk at blive staaende ved det Nærmeste og Endelige, i Grunden kun er en Abstraktion eller Distraktion af den sande Menneske-

natur, viser sig paa flere Maader. Enten vil vort Væsens Helhed reagere mod den vilkaarlige Indsnevring ved dels at fremkalde Uro og Tvivl mod det antagne Standpunkt, dels at søge en Tilfredsstillelse ved Siden, ofte i de vilkaarligste Fantasier. Man dyrker da Gud ved Siden af sin Atheisme for at udfylde den derved opstaaede Tomhed og overdøve de stikkende Tvivl. Eller — og dette er maaske Tilfældet med de konsekventeste Naturer — man fordyber sig saaledes i det Relative og Endelige, i Sanselighed og Materie, at dette selv uvilkaarlig antager Præget af absolut og guddommeligt. Hvor et Menneske er for fuldt Alvor og med hele sit Hjærte, der har det ogsaa sin Gud, slig den er, og Mennesket kan ikke være uden Gud, uden saalænge det skvulpes for alle Vinde. En aandrig Mand har engang sagt, at selv naar en Aand tager Bolig i Smudset, saa udvider den dette til en Himmel for sig. At denne Himmel dog stedse bliver graa og uklar, falder af sig selv. Den til Guddom ophøjede gudløse Endelighed bliver naturligvis ogsaa kun en Afgud . . . Hvis Mennesket taber den sande Gud af Sigte, saa maa det digte sig en istedet, selv om det ikke kalder ham Gud eller er sig sit Idol bevidst som saadant. Det er ogsaa en bekendt historisk Erfaring, at Vantroen saa ofte fører den krasseste Overtro med sig, fordi den, der ikke vil tro paa det Sande, nødvendigt finder sig dreven til at tro paa det Usande. Og om den, der forkaster de Kristnes Gud, tror paa Spøgelser og Bankeaander, eller han med Comte forguder Menneskeheden og den store Fetiche, eller han endelig blot tror paa Naturlovene, paa elektriske og kemiske

Processer — det er dog alt kun forskellige Former af den samme Afgudsdyrkelse.«*)

Comtes saakaldte Religion vandt kun faa Tilhængere, hans »positive« Filosofi derimod mange, især i England, hvor Sansen for det Positive og Praktiske er fremherskende, og i Frankrig, hvor Lingvisten Littré og tildels Æsthetikeren Taine og Orientalisten Renan kunne nævnes som de mest bekendte. Renan vandt europæisk Omtale ved sin romanagtige Skildring af Jesu Liv, fra hvilket han ligesom Strausz fjærnede alt Overnaturligt. Det Hele blev da en med rhetorisk og poetisk Billedrigdom given Fremstilling af den begavede, for et Kærlighedens og Broderskabets Rige sværmende Jødes Liv og tragiske Endeligt, uden nogen som helst Antydning af, at dette Menneskeliv har dannet et Vendepunkt i Historien og givet Stødet til en Udvikling, der endnu er i fuld Gang. Selv af en romanagtig Skildring af Jesu Liv maatte man kræve i det mindste en Antydning heraf; men den aandrige Forfatters Dogmatik tillod ham end ikke dette. Hvor mægtig en Rolle spiller dog ikke den ogsaa hos os saa spottede »Dogmatik« i Verden! Det er den, som leder Forfatterens Inspirationer og giver hans Værker deres Tendens og Farve. Det er den, som lyder med i Digterens Sange og i Kunstens Værker aabenbarer Kunstnersjælens inderste Hemmelighed. Den sidder paa Thronen med Fyrsten, følger Daglejeren til hans Gerning, løfter eller standser Forbryderens Haand. Den er den sporende Magt paa Dydens, den tøjlende Magt paa Lastens Vej eller ogsaa det Modsatte. Kort sagt, den er »den stille Magt«,

*) M. J. Monrad anf Skr. S. 288 ff.

som staar bagved hele Menneskelivet; thi intet Menneskeliv uden en Livsanskuelse, og ingen Livsanskuelse uden Dogmatik, positiv eller negativ, idealistisk eller realistisk eller materialistisk Dogmatik. Og saa taler man dog om »Dogmatiken« som et middelalderligt Genfærd, der spøger i blodløse theologiske Hjærner, efterat den for længe siden fra denne realistiske Verden ved Døden er afgaaet!

Positivismens berømteste Repræsentant i England er Stuart Mill († 1873). Hans Betydning for den filosofiske Videnskab vedkommer os ikke her. Hans Nyttemoral kommer jeg siden til at berøre, her kun nogle Ord om hans Stilling i religiøs Henseende. Mills Positivisme er, som før bemærket, idealistisk, og dermed ligger Vejen aaben til det Religiøse. Hans tidligere Udtalelser om dette ere dog højst uklare. Naar han saaledes etsteds siger, at »dersom et Menneske har et Ideal for sig, til hvilket han føler sig saaledes knyttet og forpligtet, at denne Følelse er istand til at lede og beherske alle hans andre Følelser og Tilbøjeligheder og foreskrive ham en Regel for Livet, da har dette Menneske en Religion«, saa er dette en Beskrivelse af Moralen og ikke af Religionen. Men efterhaanden vandt han mere Klarhed over det Religiøse, skønt han aldrig naaede det positiv kristelige. Dette ligger for Dagen i hans posthume Skrift om »Theismen«. Han præciserer i dette sin Opfattelse af Guds Væsen saaledes: »Et Væsen med stor men begrænset Magt; et Væsen med stor Visdom, der maaske er ubegrænset, men maaske ogsaa endnu mere begrænset end hans Magt; et Væsen, som ønsker at gøre sine Skabninger lykkelige og tager noget Hensyn dertil, men om hvem man ikke kan antage, at

han har skabt Verden alene af denne Grund, idet han synes at have havt andre Formaal, der laa ham mere paa Sinde. Saaledes er den Gud, som den naturlige Religion viser os, og enhver Forestilling om en mere tiltalende Gud end denne har alene sin Grund i menneskelige Ønsker eller i en eller anden virkelig eller indbildt Aabenbaring« (Theisme, S. 74). En underlig Gud er denne Mills Gud, ikke Theismens almægtige men Deismens afmægtige Gud med en overmægtig Verden overfor sig. Vi have her Dualismen mellem den uvirksomme Gud og den selvvirksomme Verden. Dog indrømmer Mill, at der i Naturen er Tegn paa Guds Nærværelse, men han taler frem og tilbage. Snart nægter han rent ud, at Gud har skabt Verden, og snart mener han, at der er stor Sandsynlighed for at Verden er bleven skabt. Han tillægger Gud fuldkommen Godhed og Retfærdighed, med Hensyn til Visdommen vakler han, og han fastholder bestemt, at almægtig er han ikke. Hvorfor det? Fordi Mill ligesom Evolutionismen, som De strax skal høre nærmere om, mener, at Guds Almagt er uforenlig med en lovbunden Naturorden, hvad vi paa ingen Maade kunne indrømme; thi hvorledes skulde Gud, der af Kristendommen udtrykkelig betegnes som »Ordenens Gud«, være udelukket, hvor der hersker Orden og Sammenhæng? Just i den lovbundne Verden er det, han skal søges; hvor der er Forvirring og Kaos ville vi søge ham forgjæves. Det er netop ham, som af Kaos, af Tohu Vabohu lod Kosmos, det harmoniske, lovordnede Verdenshele fremgaa. Det er ham, som er Verdenslovgiveren, og Lovgiveren er dog ikke udenfor sit lovbundne Værk. Guds Almagt er visselig ikke udelukket, fordi den virker gjennem Betingelser.

som den selv har sat, og under Iagttagelse af Love, som den selv har givet.« Ikke blot i Frihedens men ogsaa i Naturens Verden har Gud aabenbaret sig som Lovens Gud. Mill nægter ikke ubetinget en Aabenbarings Mulighed, men Kristendommen anser han dog ikke for den fuldkomne Gudsaabenbaring. Kristus er ham kun et Menneske, skønt han vistnok »altid vil staa i første Række af de ophøjede Aander, som Menneskene kunne være stolte af«. De ser, at det er langt fra, at Mill er en Kristen, og hans saakaldte »Theisme« er slet og ret Deisme.

De mindes, at jeg i et tidligere Foredrag omtalte, at principielt gives der kun to Verdensanskuelser, den theistiske og den naturalistiske. Ifølge Theismen er den personlige Gud Verdens Princip og Maal. Han har skabt Verden og Mennesket, for at de gennem en timelig Udvikling skulle naa deres Maal, som er ham Selv og Foreningen med ham, thi »af ham, ved ham og til ham ere alle Ting« (Rom. 11, 36). I Modsætning hertil hævder Naturalismen, at Verden ikke er skabt men bestaar ved sig selv. Naturen er her det Princip, hvoraf Alt udledes, det Maal, hvortil Alt vender tilbage: Af den, ved den og til den ere alle Ting! Spørgsmaalet er, hvilken af de to Anskuelser, der giver den mest tilfredsstillende Forklaring af Tilværelsen, og tilfredsstillende er kun den, hvori Mennesket ikke blot logisk men efter sit hele, udelte Væsen kan hvile. De saa i det Foregaaende, at den positivistiske Naturalisme ikke engang vil ind-

lade sig paa nogen Verdensforklaring. Den vil ikke vide noget af Theologi og Metafysik, ikke noget om virkende og Formaals Aarsager, ikke noget om Tro eller Vantro. Vi kende kun de materielle Fænomener, og det er ufornuftigt at spørge om noget, som gaar ud derover. Anderledes forholder det sig med de to Former af Naturalismen, vi nu skulle lære at kende, Materialismen og Evolutionismen; de søge hver især at give en Verdensforklaring, M. i Atom- og Stabilitetshypothesen, E. i Udviklingshypothesen. Førend vi nærmere gaa ind paa disse Forklaringsforsøg, maa jeg give Dem en foreløbig Forklaring af, hvad M. og E. er, og hvorledes de forholde sig til hinanden. Materialismen er den diametrale Modsætning til Idealismen, thi medens denne forklarer det Materielle af det Ideelle, Naturen af Aanden, saa forklarer M. den hele Virkelighed ud af den fysiske Materie eller Stoffet (Atomerne), enten den nu med Karl Vogt stiller sig paa et fysiologisk-zoologisk Standpunkt, eller den med Moleschott i Stoffets Kredsløb og Kemien finder Nøglen til Verdensforklaringen, eller den med Büchner ligeledes paa Basis af Naturvidenskaben dogmatisk forkynder, at Materien er evig, at Alt er »Stof og Kraft«, at Kraften, skønt en Egenskab ved Materien, dog er noget immaterielt, at Aand og Tanke kun ere Virkninger af materielle Aarsager o. s. v. Alt udledes af fysisk-kemiske Kræfter, Alt er underlagt mekaniske i Tingene selv liggende Love. Verden, Mennesket indbefattet, er en stor Naturmekanisme. M. er den falske Monisme, Evolutionismen, der sætter den naturlige Udvikling som Tilværelsens Grundlov, anser sig selv som den sande. Den er efter sin egen Mening den sande Realisme,

den rette Midte mellem Materialisme og Idealisme, og den smigrer sig med i Modsætning til M.s raa og mekaniske at have givet den sande videnskabelige, organisk-monistiske Verdensforklaring. Principet er det samme som i M., nemlig Naturen, men denne opfattes ikke som af den empiriske M. ensidig materielt men som tosidet. Ligesom ifølge Spinoza den ene og evige Substans har to Attributer, Udstrækning og Tænkning, saaledes har ifølge E. den ene og evige Natur to Sider, den materielle og den ideelle. Ifølge den empiriske M. resulterer Aanden af Materien paa et forholdsvist sent Udviklingstrin, ifølge E. høre de derimod uadskilligt og fra først af sammen. Saafremt jeg har forstaaet ret, er dette Forskellen i deres Naturbegreb, og unægtelig er E.s det højere og ædlere; men, som vi siden skulle se, gennemføres Principet ikke i Udviklingslæren; det Aandelige viser sig stadigt staaende i et saadant Afhængighedsforhold af det Materielle, at E. ikke kan undgaa at karakteriseres som en finere M. Man undgaar først M., naar Aanden, hvor nøje den end er forenet med Naturen, dog opfattes som et Selvstændigt og Herskende, der kun lader sig forklare under Forudsætning af et overnaturligt Princip, den Gud og Skaber, som er Aand, og som, hvorledes er hans Hemmelighed, har forenet Aanden med Materien eller, hvad der er det Samme, Kraften med Stoffet, thi Kraft er ikke et Materie — men et Aands — Begreb, og det er Aanden eller Kraften, som er det i Naturen allestedsnærværende Livs-Agens, det i alle Livsfænomener Substantielle, og at Kraften er i Alt, er det samme, som at Gud er i Alt, skønt han ganske vist ikke er paa samme Maade i Alt, men herligst er han af alt det,

som er underlagt vor Erfaring, i Mennesket. Kun ud fra denne Grundbetragtning lader den rette Anthropologi, Ethik og Psykologi sig give. Det var paa det Psykologiske og Ethiske, at den empiriske M. led et saadant videnskabeligt Skibbrud, at den nu kun i den Henseende er et Vrag, medens den som praktisk Livsretning er uovervunden og uovervindelig i denne Syndens Verden. Det lader sig forudse, at E. vil strande paa samme Skær, hvormange og store videnskabelige Fortjenester den forøvrigt allerede har indlagt og endnu i Fremtiden vil komme til at indlægge sig ved sine exakte Analyser paa dette Felt. Men Alt kommer an paa Principerne, og et Princip er endnu ikke sandt, fordi det kan beraabe sig paa en Autoritet som Spencer. Amicus Plato, magis amica veritas.

Da den moderne Naturalisme helt igennem hviler paa Naturvidenskaben og støttet til dennes — virkelige eller formentlige — exakte Resultater beskylder Kristendommens Verdensbetragtning for at være usand og i Strid med Kendsgerninger, vil det, inden jeg indlader mig paa Fremstillingen af M.s og E.s førnævnte Forklaringsforsøg, være paa sin rette Plads her at forudskikke nogle almindelige Bemærkninger om Forholdet mellem Religionen og Naturvidenskaben.

I Reformationsaarh. fødtes den berømte Baco af Verulam, »den moderne Nv.s Fader«, som man har kaldt ham, fordi han i Modsætning til Skolastikens metafysiske og spidsfindige Betragtninger og Domme om Naturforholdene gjorde Erfaringen til Nv.s Grundlag og fremhævede Induktionen. Fra hans Tid af har Nv. gjort uhyre Fremskridt, og væbnet med Teleskop

og Mikroskop, Retort og Secerkniv have Naturforskerne fravristet Naturen der ene Hemmelighed efter den anden. Af de indvundne nv. Erkendelser har der efterhaanden dannet sig en naturlig Verdensbetragtning, der med stor Sufficance paastaar, at den kristne Betragtning er i aabenbar Modsigelse med de af den konstaterede Kendsgerninger. De fleste mangle den nødvendige Indsigt til at kunne kontrollere disse Paastande, som de imidlertid tro, fordi de fremføres i Videnskabens Navn, og saaledes bringes Tvivl og Uvished ind i manges Sind. I denne bør Ingen blive, men det maa betegnes som en ligefrem Opgave for Enhver, som har Lejlighed dertil, at harmonisere de tilstedeværende Modsætninger og se til at forsone den kristne og videnskabelige Verdensbetragtning. Forsoningen af Tro og Viden er mere end et videnskabeligt, det er et existentielt Problem; thi intet aandeligt vel organiseret Menneske vil i Længden kunne udholde at existere i en Dualisme mellem Tro og Viden. Enhed i Erkendelsen hører til Menneskenaturens dybeste Trang, og man bør ikke existere som Vidende med Ringeagt for Troen eller som Troende med Ringeagt for Videnskaben. Det Ene er ligesaa meget at dadle som det Andet. Den, som af Frygt for Muligheden af at komme til at se en med de tilvante Forestillinger stridende Sandhed ind i Øjnene, eller af en aandelig Magelighed, der ikke gider bevæge sig hen ad den prøvende Tankes tidt trange Vej, eller af Overbevisning om sin maaske baade sneversynede og sneverhjærtede Orthodoxis Ufejlbarlighed, eller af andre Grunde unddrager sig den her nævnte Opgave og lader haant om »Videnskaben«, maa ikke blot finde sig i, at hans Stand-

punkt af denne betegnes som »Kulsviertro«, men ogsaa finde sig i den Bebrejdelse fra Kristendommens Side, at han ikke har efterlevet den hellige Formaning: »Prøver alle Ting; beholder det Gode« (1 Th 5, 21).

Opgaven vilde ikke være vanskelig at løse, hvis den, som H. Drummond siger, »ikke er at forsone Naturen og Religionen men at eftervise Naturen (d. e. Naturloven) i Religionen«, saa at »hvad der kræves for at føre Videnskaben og Religionen sammen igen -- thi de begyndte for Aarhundreder siden Haand i Haand — er, at det Overnaturliges Naturlighed lægges for Dagen«. Han mener, at den exakte Methodes Anvendelse i Religionen vil godtgøre, at de samme Love ere gældende i Aandens og Naturens Rige, og »medens saaledes det Overnaturlige lidt efter lidt bliver naturligt, vil ogsaa det Naturlige gradvis blive overnaturligt, indtil Menneskene i Lovens upersonlige Autoritet overalt erkender Guds Autoritet« *). Det Sande heri er, at det Overnaturlige ikke, som Vantroen mener, er det Unaturlige, men just er den sande Natur, og at det eneste Unaturlige i Tilværelsen er, hvad Vantroen kalder det Naturlige, nemlig Synden og Døden, hvis Overvindelse er Hovedøjemedet med Guds Aabenbaring i Kristo. Men paa den anden Side maa det ikke med Drummond overses, at der dog findes en Modsætning mellem det Overnaturlige og Naturlige. Denne Modsætning er Modsætningen mellem de usynlige Ting, som ere evige, og de synlige Ting, som ere timelige (2 Kor. 4, 18); mellem den os bekendte og vor Erfaring underlagte Sanse-

*) Henry Drummond: Naturens Lov i Aandens Verden.

verden, og den højere Verden, som unddrager sig vor Erfaring, og til hvilken vi kun kunne forholde os i Tro, saalænge vi befinde os under de nærværende, empiriske Naturbetingelser. Den relative Modsætning mellem Under og Naturlov maa fastholdes som den respektive Aabenbaring af en højere og lavere Naturordens Love, og saalænge Vantroen fastholder det Dogme, som den er kommen til ved en Slutning fra Virkelighed til Nødvendighed, at denne Verden er den eneste mulige — hvilket hverken er eller kan bevises — saalænge vil det ogsaa vise sig nødvendigt at arbejde paa »Forsoningen« af Religionen og Naturen, af Tro og Viden. Og saavist Underet er en Realitet, vil Drummonds Tanke at paavise Naturlovenes Gyldighed ogsaa i Religionen ikke kunne gennemføres, men Forsøget herpaa maa standse just paa det afgørende Punkt. Om end Kontinuitetsprincipet kræver Lovens Anvendelse i enhver Retning, saa er dens Anvendelse dog kun legal, saalænge den forbliver indenfor Lovens egentlige Retsomraade; men Naturlovens Retsomraade er Erfaringsverdenen, og saasnart der gøres Anvendelse af den paa den oversanselige Verden, er den ført ind i et Land, hvor den ikke hører hjemme, og Religionen er jo det Land, som ligger over de fem Sanser.

Det er Underet, det tilsyneladende Antirationelle og Paradoxe i Naturen, der vækker og maa vække den vantro Naturforskers Anstød. Den kristne eller bibelske Verdensbetragtning forudsætter Undertroen. Gud har skabt Verden, d. v. s. Stoffet, hvoraf den ordnede Verden er fremgaaet, vistnok ifølge den naturlige Udviklings Lov, men dog ikke anderledes, end at Gud gentagne Gange griber ind i Udvik-

lingen, der uden denne Indgriben vilde gaa istaa — man tænke paa Overgangen mellem det uorganiske og det organiske Rige! Gud har ordnet Verden efter de Love, han har givet den, thi Naturlovene ere et System af guddommelige Skaber — og Visdomstanker, og disse Love vise tilbage til Lovgiveren, de Visdomstanker, hvis Udtryk de ere, vise tilbage til den store Verdenstænker, der paa engang er Skaber og Opholder. Som den, der sætter de nye Begyndelser, er han Skaberen; som den, der har indfattet sin Virksomhed i den lovmæssige Naturudvikling, er han Opholderen. Hvergang en Udviklingsfase har udtømt sine Muligheder, træder han atter skabende til og sætter Udviklingsmuligheden til en ny og højere Naturorden, som den foregaaende ikke mægtede at frembringe af sig selv. Ethvert højere Udviklingstrin er et Under for det lavere. Den organiske Verden er et Under for den uorganiske, Planten er et Under for Krystallen, Dyret et Under for Planten, Mennesket et Under for Dyret, Guds hellige Barn, Jesus, et Under for den syndige Menneskeskabning, thi Underfuldt er alt, hvad der fremtræder i Naturen uden at kunne forklares af Naturens Love og Kræfter. Som Mennesket er Naturens Maal, saaledes er dêt hellige Menneske Jesus atter det syndige Menneskes Maal, gennem den hele Skabning aabenbarer Gud sig som Formaalets Gud, alt i Natur og Historie er gennemtrængt af Teleologi. Skaberen og Opholderen er tillige Styreren, og Verdensstyrelsens Endemaal er en ny og højere Natur end den nærværende, den ny Himmel og Jord som Bolig for en Menneskeslægt, der afspejler Guds Herlighed ligesom Sønnen Faderens. Dette er

en bibelske Verdensbetragtning, der adskiller sig fra en naturalistiske derved, at den har et virkeligt Verdensprincip og Verdensmaal og saaledes giver en irkelig Verdensforklaring, hvad Naturalismen med ine begyndelsesløse og endeløse Aarsagsrækker eller in Mangel paa al Teleologi ikke formaar; og da Forholdet mellem Theismen og Naturalismen altsaa viser sig at være denne, at den første fyldestgørende forklarer, hvad der skal forklares, Sfinxens urgamle Gaade, medens den sidste er ude af Stand til at løse den, saa er dermed Theismen godtgjort som Sandheden, Naturalismen som Vildfarelsen. Naar der er sagt, at den absolut første Aarsag er transcendent for den menneskelige Erkendelse, da skal dette villigt indrømmes; men naar der tilføjes, at man derfor ligesaa godt kan sætte Naturen d. e. Atomerne eller Urtaagen som det absolute Princip som Aanden d. e. den levende Gud, da maa hertil bemærkes, at kun det Princip kan være det sande, som virkelig er istand til at bære Verdensforklaringen, og som lader begge Faktorer, baade Aanden og Naturen, komme til deres fulde Ret; dette er Tilfældet med Theismen, der med sit transcendente Naturprincip lader Aanden og med sit immanente Naturprincip — den lovmæssige Udvikling — lader Naturen komme til sin fulde Ret, hvorimod Naturalismen paa det dybeste krænker Aandens Ret ved at nedsætte den til en blot Funktion af Materien, hvormed den ikke blot kommer i Strid med Theologi og Metafysik men med selve den exakte Videnskab, der endnu ikke har og aldrig vil kunne konstatere, at Livet kommer af det Livløse. Med Rette siger Franz Hoffmann i Fortalen til Baaders samlede Værker, at man næppe

nogetsteds vil træffe en saadan Forening af Selvmodsigelser som i det materialistiske Dogma: »Af det Uforanderlige (d. e. Atomerne) skal Forandring fremgaa, af det Uforgængelige Forgængelighed, af den absolute Hvile Bevægelse, af det Døde Livet, af det Viljeløse Viljen, af blindtvirkende Aarsager Formaalet, og af det Uaandelige Aanden.« Dette er ogsaa erkendt af selve Nv.s Koryfæer. Mænd som Kopernikus, Keppler, Newton, Liebig og Agassiz vare troende Kristne; dersom det virkelig forholdt sig saaledes, at den nv. Erkendelse nødsager til at opgive den kristne Verdensbetragtning, saa maatte disse Mænd jo have været vantro fremfor nogen. De vare det ikke, de formaaede meget vel at forene Tro og Viden i én Bevidsthed, saa naar nogen Naturforsker ikke formaar det, da er det ikke paa Grund af sin nv. Indsigt, han ikke formaar det, men ifølge visse materialistiske Forudsætninger eller Dogmer, som staa bagved hans nv. Indsigt og bringe ham til at gøre en falsk Anvendelse af de vundne Resultater, enten disse nu ere exakte eller ikke.

Det er en offentlig Hemmelighed, at Erfaringsvidenskaben idelig for exakte Resultater udgiver, hvad der dog kun er Hypotheser, og disse Hypotheser ophøjes uden videre til Dogmer eller Trosartikler. Saaledes erindrer Martensen om, at Grundlaget for den hele naturalistiske Verdensbetragtning, Atomlæren, kun er et Dogme, thi »hvo har set et Atom? hvo har set et evigt Atom?« Af Naturalismens Trosartikler nævner han endvidere: Paastanden om Materiens Evighed, Antagelsen af, at den nærværende Natur er den samme, som den altid har været, og at der ingensomhelst Forstyrrelse eller Irrationalitet er

indkommen i den, og at denne Natur er den eneste tænkelige. Fremdeles Paastanden om de uforanderlige og evige Naturlove, der ikke videnskabeligt kan begrundes, thi Nv. kan kun ved Induktion og Analogi af en Række af Fænomener, der under de samme Betingelser vedvarende gentage sig som de samme, udlede, hvad man kalder en Lov, men Lovens Almengyldighed kan ikke ad denne Vej fremkomme. Fremdeles Troen paa den uendelige, begyndelsesløse Tid og de begyndelsesløse og endeløse Aarsagsrækker, eller Troen paa det uendelige Antal af Aar, der skal være medgaaede til Jordens Dannelse o. s. v. Han bemærker, at saadanne Erfaringen overskridende og overflyvende Forestillinger tilstrækkeligt vise, at det Exakte kun er meget relativt, og at den Erfaringsvidenskab, der i vore Dage polemiserer mod Troen og Filosofien, selv er gennemvævet af Tro og Metafysik. Spørgsmaalet er, om dens Metafysik duer, og om dens Hypotheser ere tilstrækkelige til at forklare, hvad der skal forklares.

Nv.s exakte Resultater skulle vi holde i Agt og Ære, men vi vide af Historiens Belæring, at det gaar med dem lige som med de filosofiske Systemer, de vexle ideligt, det ene afløser det andet, de ere ligesom Liljerne paa Marken, der staa i Dag og i Morgen kastes i Ovnen. Vi bør derfor forholde os skeptiske overfor Nv.s Paastand om Exakthed, og det maa være os nærværende og klart, at der aldrig fra det Exaktes Standpunkt lader sig føre noget Bevis mod Guds Tilværelse, Verdens Skabelse, Menneskets Frihed, Sjælens Udødelighed, Underets Mulighed o. s. v., thi om alt dette, om det specifisk Religiøse og Metafysiske, om

det Første og det Sidste, om det, som ligger ud over Erfaringen, ved Nv. som Erfaringsvidenskab slet intet. Den er bunden til den faktiske Virkelighed med de givne Betingelser, og ved intetsomhelst om Begyndelse og Ende. Stillet mellem disse to Yderpunkter, paa alle Sider omringet af Uendelighedens gaadefulde, uigennemtrængelige Dyb, er der, som Pascal siger, »kun levnet Mennesket at iagttage et svagt Skin af de mellemliggende Ting.« Ved disse Ting maa Nv. blive; om hvad der ligger ud over dem — det Metafysiske og Religiøse — har den intetsomhelst at sige og lære os. Naar den vantro Naturforsker alligevel giver sig til at belære os paa dette Omraade, da er det ikke Nv., som i ham kommer til Orde, men en Filosofi, der grunder i den Filosoferendes Personlighed. Nutidens Vantro beror ikke paa dens højere videnskabelige Indsigt, men paa Sindsretningen, paa en hedensk Aand, en praktisk, materialistisk Livsretning, en ensidig Forstandskultur, der gør Mennesket til blot og bar Intelligens og forkaster alt, hvad der ikke stemmer med en rent logisk formal Tænkning, ret som om ikke den logiske Konsekvens kan føre aldeles bort fra Sandheden, hvad i Theologiens Historie Kalvins Prædestinationslære afgiver et klassisk Exempel paa. »Vi tro kun, hvad der behager os,« siger Pascal. At tro paa Undere behager ikke den materialistisk sindede Forsker; men møder det ham da ikke allevegne i Naturen? i alt Fald støder han der overalt paa Mysteriet. Og lad det ogsaa lykkes ham at afsløre det ene Naturmysterium efter det andet, lad ham efterhaanden naa til at kunne forklare alt, ét vil han aldrig kunne forklare os, selve Livets Mysterium. »Ordet Liv

vandrer fremdeles gennem Videnskaben uden en Definition.« Først naar Videnskaben har forklaret os Livets Tilblivelse i Kraft af den naturlige Udviklings Lov og altsaa ogsaa formaar at frembringe det — f. Ex. i Skikkelse af en Wagnersk Homunculus — først da ville vi tilbedende bøje Knæ for dens Throne; men saalænge den endnu ikke formaar dette, ville vi vedblive at tilbede Aabenbaringens Gud, Abrahams og Isaks og Jakobs Gud, vor Herres Jesu Kristi Fader. —

Megen Forvirring er kommen af, at man baade fra Troens og Videnskabens Side ofte har manglet Forstaaelsen af det rette Forhold mellem Bibel og Nv. Hvilket dette er, lader sig sige med faa Ord. Biblen er helt igennem et religiøst Skrift, men den er ikke og vil ikke være en nv. Lærebog. Om Gud og Menneskets Forhold til ham (d. e. Religionen) taler den med absolut Myndighed, men naar den taler om de verslige og naturlige Ting gør den ikke Fordring herpaa. Den meddeler os de overnaturlige Sandheder, de naturlige Sandheder har den overladt til Menneskene selv d. e. til Videnskaben at udfinde. Allerede Keppler har udtalt, at »Biblen taler om det menneskelige Livs Ting med Menneskene, saaledes som disse ere vante til at tale derom. Den er ingen Lærebog i Optik eller Astronomi. Den vil opnaa et højere Maal. Det er en dadelværdig Misbrug, naar man i den søger Besvarelse angaaende verdslige Ting.« Naar den da stundom indeholder Udsagn, der stride mod Videnskabens sikre Resultater, vedkommer dette ikke Troen. »Det er ikke her, Gud har ladet sin Fakkel lyse!« Vi have ikke her at gøre med Guds Ord men med Udtalelser af Menne-

sker, der stode paa et længst tilbagelagt Kulturtrin. Det er altsaa en falsk Beskyldning af Naturalismen, at Biblen gør Fordring paa at være den højeste nv. Instans. Man gør her Biblen ansvarlig for, hvad der var en svunden Theologis Brøde, og denne udsprang atter af den falske Lære om Skriftens verbale Inspiration, d. v. s., at Biblen er en rent guddommelig og altsaa ufejlbar Bog i alt, hvad den taler om. Denne Theori er for længst opgiven, og det er nu almindelig erkendt, at Biblen kun er ufejlbar i Henseende til alt, hvad der angaar Gudsforholdet, men at i de verdslige og naturlige Ting er den ikke undtagen fra den fælles menneskelige Lov at kunne fejle. Ingen Kristen uden den, som tror paa Verbalinspirationen, vil i vore Dage anse sig forpligtet til at anse Haren for en Drøvtygger, fordi Moses henregner den til denne Dyreorden; eller til at tro, at Solen stod stille i Gideon og at Maanen standsede i Ajalons Dal, fordi det berettes i Josva Bog; eller til at forkaste det kopernikanske System, fordi Paulus taler om, at vi ikke maa lade Solen gaa ned over vor Vrede. Om nogen Theolog endnu holder sig til en bogstavelig og aandløs Opfattelse af Skriftordet, staar det for hans egen Regning, og det bliver hans egen Sag, hvorledes han vil forsvare og hævde sit Standpunkt.

Som bekendt er det især i det gamle Testamente, vi finde direkte Udtalelser om fysikalske Forhold, og, som ovenfor udviklet, vi kunne ikke anse os forpligtede til som Kristne at skulle forsvare Jødefolkets nv. Standpunkt i Oldtiden, om vi end maa fastholde, at dets hellige Mænd have fremført overraskende Sandheder ogsaa i denne Henseende, og

ere overbeviste om, at i alt Væsentligt skal det nok engang vise sig, at de have set rigtigt. Det skal om deres Naturbetragtning i sin Helhed nok engang stadfæste sig, hvad Cuvier i sin Tid udtalte om den mosaiske Fortælling om Skabelsen, at »dens Nøjagtighed bekræftes Dag for Dag af Videnskaben«. Men paa den anden Side vil ogsaa Guizot beholde Ret, naar han skriver, at »skønt Mænd som Moses, Samuel og Jesajas i nogle Henseender ere Flertallet af deres Samtidige overlegne i Kundskaber, saa ere de dog ikke Lærere i de menneskelige Videnskaber. Ligesom de tale det Sprog, som Folket, til hvilket de henvende sig, i sin Helhed taler, saaledes dele de ogsaa de fleste af dettes Fejltagelser med Hensyn til Genstande og Kendsgerninger i den endelige Verden. Det har ikke været Guds Hensigt ad overnaturlig Vej at lære Menneskene Grammatik, Geologi, Astronomi, Geografi eller Kronologi. Over Menneskenes Forhold til deres Skaber, over deres Pligter, over Lovene for deres Tro og Liv har han spredt et guddommeligt, straalende Lys, men han har overladt Newton Opdagelsen af Lovene, der raade for Klodernes Skarer. De hellige Skrifters Gudbeaandethed raader i Religionen og Moralen, udelukkende deri, men ikke i nogen menneskelig Videnskab.« Det gamle Testamentes Naturopfatning er religiøs og poetisk og vil tages som saadan; at den tillige skulde gøre Fordring paa at være en videnskabelig Aabenbaring, som alle Kristne for at blive salige ere forpligtede til blindt og tvertimod Videnskabens sikre Resultater at tro paa, er en sørgelig Misforstaaelse, som det er alle oplyste Kristnes Pligt at søge fjærnet, thi den har anrettet ubodelig Skade blandt Kristenfolkene og gør

det ikke mindst i vore Dage, hvor de have saa let og rigelig Adgang til nv. Oplysning, der meddeler dem Fakta, som de af gode Grunde ikke formaa at bringe i Samklang med »den videnskabelige Aabenbaring«, og de gaa da hen og tage Skade paa Troen, fordi de ikke vide, at dette med en videnskabelig Aabenbaring er ikke andet end en Vildfarelse.

Hvad det nye Testamente angaar, er det Dem alle bekendt, at det er meget tilbageholdende i sine Udtalelser om Naturforholdene. Skønt det g. og n. T. danne en organisk, levende Enhed, maa de dog ligesom de to Gudsaabenbaringer, den forberedende og den afsluttende, hvis skriftlige Nedslag de ere, betragtes fra et forskelligt Synspunkt. Først i Kristendommen have vi den universelle Gudsaabenbaring, som er bestemt til at omfatte alle Folkeslag og istand til at give dem den Oplysning, som slaar til paa ethvert Trin af den historiske Kulturudvikling. Man har indtil Dato ikke kunnet fremdrage et eneste Sted af det nye Testamente, som, ret forstaaet, staar i Strid med Videnskabens virkelig exakte Resultater, og man vil aldrig kunne det.

Men, vil De maaske spørge, naar Biblens Omraade er Religionen og Nv.s Naturen, naar hver har sit Rige med sine Love, hvorledes kan der saa blive Strid mellem Tro og Viden? Jeg svarer: Den staaende Strid er heller ikke mellem Tro og Viden, men det er en Strid mellem Tro og Tro og en Strid mellem Viden og Viden. At det er en Strid mellem Tro og Tro har jeg vist Dem i det Foregaaende, i hvad jeg talte om den naturalistiske Tro i Modsætning til den kristne Tro, og jeg vil bede Dem aldrig at tabe afsyne, at den natura-

listiske Verdensanskuelse ikke, som den vil give det Udseende af, hviler paa en videnskabelig Grundvold, men den hviler lige saa fuldt ud som den kristne Anskuelse paa en Trosgrund (S. 70 ff.). At Striden dernæst er en Strid mellem Viden og Viden, mellem Theologi og Nv., og at det kan komme til Strid mellem disse To, beror paa, at skønt hver af dem har sit Rige, saa grænse jo disse Riger op til hinanden, og der er et Omraade, paa hvilket begge mødes; thi Erfaringsverdenen, som er Videnskaben underlagt, er jo tillige Guds Skabning, og som Verden saaledes tilhører jo ogsaa Mennesket begge Riger. Det er i Kosmologien og Anthropologien, i Læren om Verden og om Mennesket, at de to Parter støde sammen, idet hver gør sin afvigende Opfattelse gældende. Denne Strid blussede først for Alvor op i forrige Aarh., har været staaende siden den Tid og vil vedblive at være det. Forsaavidt den grunder i det Subjektive og Personlige, i de modsigende Trosforudsætninger, hvorfra der gaaes ud, ere Udsigterne kun lidet trøstelige; naturalistisk Tro vil altid findes i Verden og angribe den kristne Tro. Lysere stiller Sagen sig, naar vi se hen til det Objektive, de to Videnskobjekter, Aabenbaringen og Naturen. Theologen forsker i den første, Naturforskeren i den anden, og her vil det vise sig at være Regel, at den Ene ikke kender stort til den Andens Objekt — Theologen er ofte meget fattig paa nv. Indsigt, og Naturforskeren røber idelig en forbavsende Uvidenhed i theologisk Henseende — og ikke blot dette, men Ingen af dem, hverken Theologen eller Empirikeren, er kommen til Ende med sin Undersøgelse. Det er endnu saare langt fra at Theologen er kommen til Bunds i Aaben-

baringen, og at Empirikeren er kommen til Bunds i Naturen; men naar de engang naa saavidt, vil det vise sig, at der findes den skønneste Overensstemmelse mellem Begge; thi Aabenbaringen er Guds Ord og Naturen Guds Værk, og der kan ikke være nogen Modsigelse mellem Ordet og Værket. Af ganske Hjærte tror jeg paa den store Empiriker, Kepplers Forudsigelse, at den Dag vil komme, da man skal erkende den rene Sandhed baade i Aabenbaringen og Naturen og fryde sig over Harmonien mellem begge.

Med disse almindelige Bemærkninger om Forholdet mellem Religionen og Nv. har jeg principielt givet Dem Kritiken over Materialismen og Evolutionismen, de to Hovedformer af den moderne Naturalisme, som jeg nu i Korthed skal søge at gøre Dem bekendt med.

Det var Kant († 1804), som i sit Skrift: »Himlens alm. Historie og Theori«, og den franske Astronom Laplace († 1827), som i sin Mécanique céleste lagde Grunden til den moderne Naturalismes Kosmologi eller Verdenslære, der forklarer Alt som mekaniske Virkninger af Kraften i de materielle Atomer, d. e. den mekaniske Verdensanskuelse. Ifølge denne Anskuelse er altsaa Verden en stor Naturmekanisme, i hvilken alt lader sig beregne og udtrykke i exakte Formler, og det Overnaturlige er principielt afvist. Dog holdt Kant endnu fast paa Skaberen, hvorimod Laplace, da man udtalte sin Forundring over, at han i sit Værk om den himmelske Mekanik ikke med et Ord havde nævnt Gud, svarede: »For denne Hypothese har jeg ingen Brug«. Dog paatog Laplace sig ligsaa lidt som Kant at kon-

struere det organiske Liv ud af det uorganiske Stof. Kant mente, at man vel kunde sige: »Giv mig Materie, og jeg skal vise Eder, hvorledes en Verden skal opstaa deraf,« men ikke: »Giv mig Materie, og jeg skal vise Eder, hvorledes en Kaalorm skal frembringes.« Han erkender altsaa, at der for Materien er en uoverstigelig Kløft mellem det Uorganiske og Organiske. Men hvad Materien ikke kan, det kan Materialisterne! Den franske Sensualisme definerer kækt Mennesket som en Maskine, og den tyske Materialisme lærer — til Trods for de exakte Resultater — at Naturen ved sig selv, ved egen Kraft formaar at frembringe Organismer (generatio spontanea). »Naar I ikke antage en saadan Selvavling,« siger den, »kunne I ikke undgaa Antagelsen af Skabelsesunderet.« Altsaa, for at undgaa den slemme Kristentro er det, at vi skal tro, hvad den exakte Forskning ikke kan bevise!

Grundlaget for Nutidens videnskabelige Naturbetragtning er Atomhypothesen*). Den gaar ud fra Forudsætningen om Materiens Evighed — begynder altsaa rent dogmatisk — og støttet til den mikroskopiske Analyse forkaster den den dynamiske Hypothese om Materiens fuldkomne Sammenhæng og lærer, at Materien bestaar af Atomer, d. e. uendelig smaa, udelelige Legemer (Elementer eller Grundstoffer), som ifølge immanente Love forbinde sig med hinanden uden derved at undergaa nogen Forandring, thi de iagttagelige Forandringer ere kun Forandringer i Atomernes indbyrdes Forhold, men ikke af disse selv. At Stofferne indgaa kemiske Forbindelser vil altsaa

*) Jfr. Zollmann: »Bibel og Natur«, S. 42 ff.

ikke sige, at de gaa over i hinanden men kun, at de i et bestemt Forhold lejre sig ved Siden af hinanden. Da de ikke ere sammenhængende, er der altsaa Mellemrum imellem dem, og disse Mellemrum paastaas at være udfyldte af saakaldte Ætheratomer, som ved deres Bevægelse skulle betinge saadanne Fænomener som Lys og Varme, Magnetisme og Elektricitet. Hypothesen antager altsaa to Slags Atomer, de, som kunne vejes, og de, som ikke kunne det, og med disse sidste have vi ganske forladt Erfaringens faste Jordbund og ere komne ind i Egne, som ere transcendente for den menneskelige Erkendelse; thi hvo kan gøre sig nogen rationel Forestilling om et Ætheratom, en ulegemlig Legemlighed? Og hvad skulle vi sige om de kemiske Forbindelser, hvor Iagttagelsen siger, at Atomerne ere gaaede over i hinanden, men Hypothesen siger, at de ere udenfor og ved Siden af hinanden? Og hvad skulle vi dømme om Atomernes Udelelighed? Som Legemer, om end aldrig saa smaa, maa de kunne tænkes delte i det Uendelige, eller ogsaa maa de være uden al Udstrækning; men hvad er et Legeme uden Udstrækning, og hvorledes kunne saadanne Legemer dog være rumopfyldende? Og saa Atomernes Evighed! Materialismen beraaber sig paa, at den staar paa Erfaringsvidenskabens Grund, men her ser enhver, at den ikke befinder sig paa den, thi om hvad der ligger ud over Tid og Erfaring, ved denne Videnskab intet. Den lærer, at det er Formerne, som vexle, men at Stoffets Mængde og Kvalitet under al Vexel bliver den samme; men at den til evig Tid bliver den samme ved og kan den ikke vide; thi den er bunden til den nærværende Naturordning. Det er muligt, at Stoffet

bestandigt vedvarer; Gud er mægtig at opholde, hvad han har skabt, og Biblen lærer ikke, at Verden forgaar, men kun at dens Skikkelse og Form forgaar (1 Kor. 7, 31). Men bestandig Vedvaren eller Evighed a parte post er ikke lig absolut Evighed. »Forvexlingen af disse Tvende er den materialistiske Atomismes Kunststykke«.

Forudsat, men ikke indrømmet, at Stoffet var evigt, vilde dermed én fyldestgørende Forklaring af Verden dog langt fra være given; thi ét er Stoffet, og et andet er den Bevægelse, hvorved Stoffet er bleven formet til vor Verden*). Er Stofbevægelsen evig eller er den engang begyndt? En evig Bevægelse antage vi i Gud, nemlig det guddommelige Livs kredsende Selvbevægelse, og de fleste Materialister tillægge Universet en saadan evig i sig selv tilbageløbende Bevægelse. Den nærværende Verdensudvikling er begyndt med Urtaagen og vender engang i Selvopløsning tilbage til denne Form, og denne Proces er kun en Gentagelse af, hvad der fra Evighed er sket og i Evighed vil ske. Enhver ser let, at atter her ere vi ude over Videnskaben og langt inde i den naturalistiske Dogmatik, og vi spørge ikke om, hvad denne falder paa at lære — »den overlader sig ideligt,« siger Franz Baader, »til de sælsomste atomistiske eller mekaniske Indbildninger« — men om der fra Videnskabens Side foreligger noget, som nøder os til at opgive den kristne Verdensanskuelse. Videnskaben er bunden til det nærværende Verdensløb og skal ikke give sig af med at fantasere om For- og Efterverdener. Og naar den

*) Jfr. Fred. Petersen: Forskningen og den kr. Tro. S. 36 ff.

da bliver ved sin Læst, saa maa og vil den indrømme os, at Verdensbevægelsen ikke er et Kredsløb men en fremadskridende Udvikling. Forskellen mellem den guddommelige Livsbevægelse og Verdenslivets Bevægelse er den, at i den første er der ingen Udvikling men kun Selvbevægelse; Gud bliver ikke nogensinde noget andet og højere, end hvad han altid har været; i ham er der ikke Forandring eller Skygge af Omskiftelse, han er altid den samme, er den evige, uforanderlige Kærlighed; i Verden derimod hersker Udviklingens, Forandringens, Fremskridtets og paa Grund af Synden ogsaa Tilbageskridtets Lov. Den normale Udvikling er den fremadskridende Udvikling og forudsætter baade Begyndelse og Endemaal og indeholder i sig Endelighedens og Afhængighedens Begreb. Saasandt Verdensbevægelsen er en Udviklingsbevægelse — og dette indrømmer Materialismen — saasandt maa der ogsaa have været en Tid, da Stoffet var i Hvile og Stofbevægelsen begyndte, og det, som fremkaldte denne Overgang kan kun have været en Vilje, thi Bevægelse kan ikke tænkes uden en Vilje, som byder og fremkalder den. Og nu med Materialisterne at tillægge Atomerne selv denne Vilje er, som Fred. Petersen siger, kun »et Nødmiddel, hvortil man har grebet, fordi man behøvede en Forklaring af Verdensbevægelsens Begyndelse, og man vilde finde den i Stoffet selv,« fordi man nu engang ikke vilde en Skaber som den verdens- og livsbevægende Aarsag. Allerede Aristoteles blev af Bevægelses- og Udviklingsbegrebets Dialektik ført til Antagelsen af en extramundan Kraft som den bevægende Aarsag og beskrev Gud som »den, der selv ubevæget, bevæger Alt«. At den

extramundane Kraft, den overnaturlige Vilje, som har sat Verdensudviklingen, den kosmiske Livsbevægelse i Gang, tillige er Visdomsviljen eller den højeste Intelligens, se vi af den beundringsværdige Lovmæssighed, hvormed Udviklingen foregaar, og den Hensigtsmæssighed, som overalt men klarest i den organiske Verden træder os imøde; thi enhver Organisme er fuld af Teleologi, fuld af Visdom og Tanker, og en Tanke kan ikke være uden en Tænkende, som har tænkt den.

Den atomistiske M. kan ikke bevise sin Paastand om Stoffets Evighed; den kan ikke forklare os Verdensudviklingen; den kan ikke forklare os Stoffets Overgang fra Hvile til Bevægelse, ikke Overgangen fra det Uorganiske til det Organiske og fra det Upersonlige til det Personlige, ikke Forholdet mellem Sansning og Bevidsthed eller mellem Bevidsthed og Selvbevidsthed; den paastaar, at alt dette foregaar rent mekanisk ved Atomernes Bevægelse og forskellige Lejring under Forudsætning af visse ejendommelige Betingelser; men hvilke disse Betingelser ere, hvorledes de organiske Forbindelser fremkomme af de kemiske og disse atter af de mekaniske, formaar den ikke at sige os. Udviklingen fra det Lavere til det Højere, som vi forefinde overalt i Naturen, kan ifølge Atomismen kun forklares som et Spil af Tilfældet, thi en Nødvendighed lader sig ikke godtgøre; at Atomerne frastøde og tiltrække hinanden er en Nødvendighed, men at de netop skulle ordne sig saaledes, at de fremkalde de ejendommelige Betingelser for Fremkomsten af bestandig højere Naturdannelser, maa anses som tilfældigt; Atomerne kunde jo i deres Bevægelse lige saa godt være forblevne paa samme

Trin, eller Bevægelsen kunde føre til et lavere Trin; »thi man kan aldeles ikke forstaa, hvorfor Atomerne maa fastholde den højere Ordning i deres Lejring ved Siden af hinanden, hvorfor de ikke ogsaa atter kunne miste den.« Saaledes løber Atomismen ud i en stor Tilfældighedshypothese, og naar det er ved Tilfældet, at den ordnede Verden er bleven til, og vi altsaa alligevel skulle tro paa Mirakler, hvo maa da ikke foretrække den guddommelige Almagts og Visdoms Mirakler for Tilfældets Mirakler.

Ligesaa uheldig som med sine andre Paastande er den atomist. M. med den Paastand, at Materien er det eneste i Sandhed Virkelige, og at derfor, som Feuerbach paastod, »Sandhed og Virkelighed og Sanselighed (d. e. det, som sanses eller Stoffet) ere ét.« Schultz paaviser i »Die Schöpfungsgeschichte«, hvor falsk denne Paastand er. Det Væsentlige ved Planten, siger han, er dens Form og ikke dens Stof. Tages Formen bort, er Planten ikke mere til, den er kun Vand, Kulsyre og Ammoniak. Plantens Virkelighed er altsaa Virkning af et af Stoffet uafhængigt formende og plastisk Princip, en levende og skabende Kraft. Denne kan ikke søges i de materielle Elementer selv, thi da det materielle Stof overalt er det samme, saa maatte, dersom Plantens Form eller Virkelighed var en Kvalitetsytring af Stoffet, alle Planter være ens; der kunde kun gives en Slags Plante. Men ligger altsaa det formende Princip ikke i Stoffet, saa maa det søges udenfor samme, og Plantens Virkelighed være betinget ved en ideal Type, der har bemægtiget sig Materien for at aabenbare sig i den som den formende Kraft, og denne, skønt den i og for sig er en ideal Existens, maa dog være noget

meget Realt, siden Plantens Realitet staar og falder med den.

Det er ikke selve Atomhypothesen, som strider mod Kristendom og Tro — jeg ser ikke rettere, end at de meget vel kunne forliges — men det er dens materialistiske Tilsætninger og dens mekaniske Verdensforklaring, vi som Kristne maa forkaste. Hvad jeg har talt, vil være tilstrækkelig til at vise Dem, at en saadan Forklaring er aldeles uantagelig, fordi den paa engang har Filosofi, Religion og i væsentlige Stykker selve den exakte Videnskab imod mig. Den materialist. Atomisme lader os se ind i Verden som et uhyre kemisk Laboratorium, hvor Kemikeren fattes, og ind i den menneskelige Hjærne som et Instrument, der af sig selv spiller de vidunderligste Stykker, thi Musikeren fattes. Der gives ganske vist mekaniske Spilleværker, men selv om man vilde indrømme M., at den menneskelige Hjærne er et saadant Spilleværk, maa der spørges om Kunstneren, som byggede det, og her har M. intet andet Svar, end at det er Stoffet, som er Kunstneren. Ja, men hvilken Kunstner! En ide- og hensigtsløst virkende Kunstner, som frembringer noget, der absolut ligger ud over hans Evne, thi her er Virkningen (Aanden, Tanken) en kvalitativ anden og højere end Aarsagen (Stoffet), her er altsaa en Modsigelse mod en logisk Grundlov.

Det er paa Forklaringen af den organiske Verden, at den mekaniske Anskuelse fuldstændigt strander. Den ser Verden udelukkende under Synspunktet af den virkende Aarsag (causa efficiens), det er Materie og Bevægelse altsammen, Formaal og Formaalstanke er kun et Skin. Dersom Verden kun var et uorganisk Rige, vilde denne Forklaring slaa til,

thi mekaniske Forbindelser forklares efter mekaniske Love. Men nu gives der som bekendt ikke blot Metaller og Mineralier i Verden, men ogsaa Planter, Dyr og Mennesker, en organisk og ethisk Verden, og denne lader sig kun fyldestgørende forklare, naar den ses under Formaalets (Telos) Synspunkt og Tanken som den sidste Grund til Alt. Det er Trendelenburgs store Fortjeneste med filosofisk Skarpsind og Grundighed at have paavist dette og sejerrig at have hævdet den teleologiske Verdensanskuelse, der havner i Theismen, overfor den mekaniske Anskuelses Angreb og Ensidighed.*) Han viser, hvorledes det organiske Rige for vor Betragtning oplader en Verden ikke blot af Aarsager men ogsaa af Formaal og Formaalstanker, der beherske det Hele, og hvoraf kun det Enkelte fyldestgørende lader sig forklare. »Ved den virkende Aarsag forklarer Delene Helheden som deres Virkning, her derimod bliver Helheden (Virkningen) Formaal og som saadant Aarsag (causa finalis); Enden leder Begyndelsen, Fremtiden Nutiden. Men dette er kun muligt ved, at Virkningen (Helheden) er forud tilstede som Tanke, og at denne Tanke (Formaalstanken) er Et med den virkende Aarsag. Ved den virkende Aarsag naar Formaalet (Tanken) sin Virkelighed; i Formaalet (Tanken) har den virkende Aarsag sin Sandhed.« Naturen frembyder utallige Kendsgerninger, som føre til denne teleologiske Betragtning. Hvor vidunderligt er ikke ethvert levende Væsen afpasset efter sine Omgivelser og ethvert Organ efter sin Bestemmelse. »Øjet

---

*) Se Høffding: »Filosofien i Tyskland efter Hegel«, S. 230 ff. og Luthardt: »Apologetiske Foredrag«, 1, 270.

dannes i Naturens tillukkede Værksted, men alligevel svarer det til Lyset, som udspringer i uendelig lang Afstand fra det.« Og som i Synsorganet aabenbares Hensigten i alle Organer: Hensigten styrer det Hele og tager Vare paa Udførelsen af de enkelte Dele. »Jeg har læst,« skriver Fechner, »at Larven til Eghjortehannen danner sig en større Puppe end den egentlig behøver til sit sammenkrummede Legeme, for at ogsaa Hornene, som ville udvikle sig, kunne faa Plads derinde. Hvad ved Larven om sine tilkommende Horn?« Man afvise ikke dette med, at det er en »bevidstløs« Hensigtsmæssighed, thi om ogsaa en saadan er et Faktum i den sig udviklende Natur, saa tillader dette Faktum dog ikke, at Hensigtsmæssighed tænkes bevidstløs og blind. Det Bevidstløse og Blinde hører Stoffet til, det Seende og Bevidste hører Aanden til, og Hensigtsmæssighed, Øjemed, Formaal ere Aandsbegreber; de kunne kun fattes af Aanden og sættes i Værk af den i Naturen, som er Aandens Tjener. At Aanden virkelig formaar at tage Naturen i Formaalsideens Tjeneste, er noget, vi alle vide fra det daglige Liv; man tænke f. Ex. paa rationelt Agerbrug. Den virkende Aarsag alene er utilstrækkelig til Fænomenernes Forklaring. »Mellem Lyset og Øjet, mellem Lyden og Øret, mellem det Faste og Bevægelsesorganernes Mekanik o. s. v. viser sig en forudbestemt Harmoni,« som henviser til en den hele Tilværelse omfattende intelligent Magt. Hele Verden er Virkeliggørelsen af en Formaalstanke, i Alt aabenbarer sig Hensigt og Plan. Formaalstanken er den Helhedstanke, som bestemmer Delene, idet den med Visdom sætter Midlerne til sin Fuldbyrdelse og med uimodstaaelig Magt styrer de virkende Kræfter.

Den fører os fra Kaos til Kosmos, fra Atomerne til de uorganiske Forbindelser, fra disse til det organiske Rige og fra dette til det Ethiske eller Personligheds-riget. Den fører os til det Godes, det Skønnes og det Sandes Ide, og fra Ideen fører den os til Gud, thi Ideen er indesluttet i Guds Væsen. Det er Gud, som i sin Visdom fra Evighed af har fattet Verdens-ideen, og som ved sin Almagt »i Begyndelsen« satte denne Ide i Existens. Verden er Guds Verden og ikke sin egen. Den er skabt af Gud.

Materialismen kommer med mange Indvendinger mod den bibelske Kosmologi, hvorpaa her ikke kan gaaes ind i det Enkelte, men da nogle af dem idelig fremføres og kunne synes ikke at være uden Vægt, bør jeg dog ikke helt forbigaa dem.

Jeg maa da, hvad Skabelsen angaar, først bemærke, at det nye T. væsentlig bliver staaende ved, at Gud har skabt Verden uden nærmere at indlade sig paa Sagens Detailler, og paa dette at falder ogsaa den religiøse Interesse, deri kan Troen helt og fuldt hvile. Men det nye T. refererer overalt til det gamle T., og for Kristus og Apostlene vare Moses og Profeterne religiøs Autoritet, og selvfølgelig ere de det ogsaa for os Kristne. Man kan ikke kaldes en god Kristen, naar man behandler den mosaiske Skabelses-beretning med den Letfærdighed, som nogle gøre. Vi maa, som tidligere bemærket, fastholde, at i Hovedtrækkene giver den os Sandheden, og ikke rationaliserende opgive dens Autoritet, fordi vi ikke formaa at forlige alle Ting i den med Videnskabens Udsagn, som om Videnskaben ikke idelig tager Fejl og paastaar mere, end den kan bevise. Men ogsaa et troende Menneske kan tage Fejl og have en falsk Op-

fatning af, hvad Biblen beretter. I Almindelighed kunne vi kun sige, at den rette Forstaaelse ikke er Bogstavens men Aandens. At Materialisterne fattes den aandelige Forstaaelse af den hellige Skrift, indlyser af sig selv. De hænge sig i Bibelbogstavet og komme derved til en falsk Forstaaelse af Biblens Lære, ja, tillægge den stundom Lærdomme, som den slet ikke indeholder, ifølge den velbekendte men fordømmelige Taktik at tillægge Modparten Meninger, han slet ikke har, for saa at vinde letkøbte Sejre og faa noget at øve sin Vittighed paa. Til Indvendinger af denne Art kan naturligvis i en alvorlig Forhandling intet Hensyn tages. Kun saadanne Indvendinger kunne komme i Betragtning, som fremføres i god Tro paa deres Gyldighed, selv om det er indlysende, at de bero paa en nærliggende Misforstaaelse eller paa en Mangel paa Kendskab til Sagens virkelige Forhold, som ikke burde finde Sted.

Af saadan Art er følgende Indvending: Ligesaa lidt som Noget kan blive til Intet — thi Stoffets Vedvaren og Kraftens Vedligeholdelse ere Naturlove — ligesaa lidt kan Noget komme af Intet, og følgelig er Biblens Lære om Verdens Skabelse af Intet falsk. Men nu lærer Biblen, ret forstaaet, slet ikke, at Verden er skabt af Intet i den Betydning af Ordet, at den skulde være kommen af det, som i ingen Henseende er til. I 1 Mos. 1 hedder det, at Gud har skabt Verden, men ikke hvoraf. I det nye T. faa vi en nærmere Bestemmelse. I Rom. 4, 17 hedder det, at Verden er skabt af »me onta«, af det Ikke-Værende. men, vel at mærke, ikke af det, som i enhver Betydning af Ordet ikke er til — det maatte paa Græsk hedde »ouk onta« — men af det, som kun



ikke, som Spencer paastaar, er sat et Forhold mellem Noget og Intet, et Forhold, som ikke er et Forhold, men kun et Forhold mellem to forskellige Existensformer af det Ene og Samme. Dermed er det ikke nægtet, at Skabelsen er en uudgrundelig Hemmelighed, og det Uudgrundelige ligger just i Overgangen fra den ene Existens til den anden, fra den evige til den timelige, fra den ideelle til den timelige Væren. Men med Spencer at forkaste Skabelsen, fordi vi ikke kan begribe den, ere vi saa langt fra, at vi just tro paa den, fordi vi ikke kan begribe den, thi Troen forholder sig jo til det, som er over Forstanden og Begrebet, og det er en Misforstaaelse af Troens Væsen, naar Spencer paastaar, at den forudsætter, at man er istand til ideelt at konstruere Sagen for sig og i Tanken at omsætte, hvad man tror. Dette er det rationalistiske Begreb om Troen. Vi maa derfor som ubeføjet forkaste Spencers Paastand, at en Skabelse ikke kan antages, fordi den indeholder en i sig selv umulig og selvmodsigende Tanke ved at statuere en absolut Begyndelse og sætte et Forhold mellem Noget og Intet*) Skulde vi kun tro, hvad tankemæssigt lader sig konstruere og omsætte i Videnskabens klare Udsagn, da maatte vi ikke blot opgive Skabelsen men den hele Kristendom, thi den indeholder helt igennem noget, som overstiger Menneketanken. »Som Himlen er højere end Jorden, ere og mine Tanker højere end eders Tanker.« Dette nægter Spencer nu heller ikke ligefrem, han erkender, at der

---

*) En Kritik af den Selvmodsigelse, som efter Spencers Mening knytter sig til Opfattelsen af Gud som Skaber, vil man finde i Fred. Petersens anf. Skr. S. 181 ff.

staar et uudgrundeligt Mysterium bagved Verden, ja, gør dette endnu mere mysteriøst end Kristendommen forkynder; men i sin Udviklingsfilosofi har han ingen Brug for Hypothesen om det guddommelige Mysterium, der forklarer han alt rationelt (?) ad den naturlige Udviklings Vej, og i Virkeligheden er det Universet, det lovbundne, af Liv og Fornuft opfyldte, Verdensalt, som er Evolutionismens Gud. Spencers agnostiske, fuldkommen uerkendelige, udenfor den hele Verdensudvikling staaende Gud har endnu mindre Virkelighedsværdi end den deistiske Gud bag Stjærnerne; thi Deismens Gud har dog engang udrettet noget, men hvad har en Gud at bestille i en evig, Alt af sig selv frembringende og udviklende Verden? I en uskabt Verden er Gud overflødig. Hvor meget Evolutionismen end vil protestere mod Beskyldningen for Materialisme, kan den dog ikke rense sig fra den. At nægte Skabelsen, at lære Verdens Evighed og Selvtilstrækkelighed, det er Materialisme og intet Andet; om man forklarer Alt af Atomernes forskellige Lejring, eller man gaar ud fra Naturlovens absolute Suverænitet (Pannomisme), forandrer ikke noget i Sagens Realitet. Den levende Gud er udelukket, og det er Materien og Naturen altsammen. Blotte Navne — og Spencers Gud har kun nominel Værdi — har intet at sige, Principet er det Afgørende, og M. og E. ere kun to forskellige Formationer af det ene og samme, naturalistiske Princip.

Spencer fremfører en gammel Indvending mod Skabelseslæren, at den er ude af Stand til at forklare os Tilstedeværelsen af Livets Onder, af al den Lidelse og Nød, Smerte og Død, hvoraf Verden er fuld. Han mener, at vi, som tro paa Skabelsen, blive

nødte til at se alt dette som medindbefattet i den guddommelige Skabelsesplan og, da vi dog ikke godt kunne det, til at opgive Troen paa Skabelsen. Han skulde hellere have forbigaaet denne Sag, hvormed han vikler sig ind i uoverkommelige Vanskeligheder, og han burde have set, at er der nogen, som fremfor andre skylder en Forklaring af denne Sag, da er det Evolutionsnaturalismen; thi her i denne Verden, hvor efter dens Mening alt er fornuftigt og alt er lovmæssig Naturudvikling, her møde vi i Døden et fjendtligt Princip i Naturen selv, en irrational Størrelse i den fornuftige Natursammenhæng, en Lov, som modsiger Udviklingsloven; thi den i hele den organiske Verden herskende Død er jo Udviklingens bitreste Fjende, hæmmer, standser og afbryder den paa ethvert Punkt. Naar da Naturen er den højeste Fornuft, paaligger det Naturalismen at forklare, »hvorledes alt dette Irrationelle, hvis Tilstedeværelse i Naturen ikke kan nægtes, er fremkommet, og hvorfor denne Fornuft først har maattet frembringe disse til Død og Undergang bestemte Verdener, som Geologien lærer os om, disse saa kaldte »ufuldkomne Forsøg«, og ikke strax har frembragt det Normale. Herpaa indlader man sig ikke, men plejer i en Slags Kulsviertro at vise hen til det Faktiske som det, der uden videre ogsaa maa være det Fornuftnødvendige«. Sagen er, man kan ikke forklare det, fordi man nægter Synden, uden hvilken Døden vilde forblive et fuldstændigt tillukket Mysterium.

Synden er den mest haandgribelige af alle aandelige og kødelige Realiteter i denne Verden, og man kunde derfor billigvis vente, at den moderne Realisme ikke nægtede den; men enten gør den dette, eller ogsaa giver

den en grundfalsk Forklaring af den, idet der læres, at den hører med til Endeligheden som saadan, hvorved det Onde ophæves som Ondt, og kun bliver det Mangelfulde og Ufuldkomne i Existensen. At det kun er det Ondes Mulighed, som er given med Endeligheden, og at det kun kan vinde Virkelighed ved Menneskets Ulydighed mod Sædeloven, ved Misbrug af Valgfriheden, vil man intet høre om; thi Mennesket har efter Naturalismen intet Valg. Han handler ifølge sin Natur med Nødvendighed saa eller saa, hans Handlinger ere det naturnødvendige Produkt af Arvelighed og Omgivelser, hvorom i en følgende Sammenhæng nærmere vil blive talt. Om Naturalismens Opfattelse af det Onde skal her endnu bemærkes, at Spencer lærer the evanescense of evil, eller at det Onde engang vil visne bort, en Opfattelse, som har al Erfaring og Sandsynlighed imod sig, og glimrende bekræfter den bekendte Sætning, at det Onde er den filosoferende Vantros partie honteuse.

Det er ifølge den hellige Skrift i Synden, at vi skulle søge Nøglen til Forklaringen af Lidelsens og Dødens Gaade. Døden er kommen ved Synden, hedder det i Rom. 5, 12. Her er kun Tale om den menneskelige Verden, og Vantroen kan spare sin hoverende Indvending, at det af Geologien klarlig er bevist, at Døden har været i Verden, længe før Mennesket fremtraadte paa Jorden. Der er i det anførte Skriftsted slet ikke Tale om Tilstanden før Menneskets Fremtræden. Apostelen spørger, hvorledes Døden er kommen ind i den menneskelige Verden, og han svarer, at den er kommen ved Synden. Og naar der nu videre spørges, hvorledes Døden da er kommen ind i den formenneskelige Verden, saa svare vi

atter: Ved Synden! Det er Skriftens Lære, at der er foregaaet et fortimeligt Syndefald, nemlig af Lucifer, som var »denne Verdens Fyrste« (Luk. 4, 6. Joh. 14, 30), og som drog en stor Del af Aandeverdenens Beboere med sig i Oprøret og Faldet. I den retfærdige Straffedom, som Gud lader udgaa over den oprørske Englefyrste og hans Folk, deltager ogsaa den ham underlagte Verden, som bliver Tohu Vabohu eller Kaos. Fra Aanden, i hvilken det Onde er opkommet, trænge de ødelæggende og forstyrrende Virkninger sig ind i Naturen. Over dette Tohu Vabohu er det nu at Gud, idet han begynder Skabelsen af den nærværende Verden, udtaler sit: »Der blive Lys!« Sukcessivt skrider Skabelsesværket frem (de mosaiske Skabelsesdage), ikke blot som en Evolution, men som en Kamp mellem Lys- og Livsprincipet og det Mørkets og Dødens Princip, som er indkommen i Stofverdenen, og som mere og mere trænges tilbage, uden dog nogetsteds helt at overvindes, undtagen i Paradiset, hvor Adam blev sat. Det er ikke Skriftens Lære, at hele Jorden, da Mennesket fremtraadte, var et Paradis, men at et saadant paa et bestemt Sted af Jorden blev anvist Mennesket til Bolig med den Bestemmelse, at han som den levende Enhed af Aand og Natur, efterhaanden skulde udbrede Paradiset over Jorden. Betingelsen herfor var, at han bevarede Lydigheden imod Skaberen. Han gjorde det ikke. Han syndede, og Mørkets og Dødens Princip vandt ny Kraft, og for at bryde denne Kraft baade i Aandens og Naturens Rige er det, at Gud skaber den anden Adam, der bevarer Lydigheden mod Gud og bliver Forløseren fra Mørkets, Syndens og Dødens Magt (jfr. Martensen: Jacob Bøhme 184 ff.).

De mange Indvendinger, som Materialismen henter fra de exakte Fagvidenskaber imod den bibelske Naturbetragtning, kunne her ikke medtages. Kun et Par af dem skal jeg løselig berøre.

Geologien lærer os, at Jorden har havt (og har) en Udviklingshistorie, og ikke i sin nuværende Ordning er fremgaaet umiddelbart af Guds Haand. Hvorledes er Udviklingen foregaaet? Ifølge den af Cuvier og Agassiz hævdede Katastrofehypothese gennem en Række af vældige Jordrevolutioner, der bestemt adskille de forskellige Jordperioder fra hinanden. I Modsætning hertil lærer Lyell i sin Evolutionshypothese, at alene de endnu i vore Dage virkende Aarsager og Kræfter have fremkaldt alle geologiske Fænomener, og da de i vore Dage virke meget langsomt, saa antog Lyell — ringeagtende nærliggende Naturanalogier, der modbeviser det — at der er gaaet Millioner, ja Billioner af Aar, inden Jorden har naaet sit nuværende Udviklingstrin. Med god Føje bestred da andre Geologer denne Hypothese og have opstillet den Theori, at Udviklingen i det Hele er forløbet jævnt og roligt, dog forbunden med lokale Katastrofer. Ikke desto mindre holde en Mængde Naturforskere haardnakket fast ved Lyells Hypothese, fordi den afgiver den nødvendige geologiske Forudsætning for Darwins Hypothese om Arternes Oprindelse, der kræver meget lange Tidsrum for at kunne holdes paa Fode. Det Hele er, som De ser, Hypotheser, og faa Videnskaber have endnu færre exakte Resultater at opvise end Geologien. Man bør derfor med Forsigtighed og Kritik modtage dens Undervisning, og overfor dens

uhyre Tidslængder bør man stille sig i høj Grad skeptisk.

I og for sig vil der, efter mit Skøn, ikke fra bibelsk Standpunkt være noget til Hinder for Antagelsen af en meget langvarig Jordudvikling indtil Menneskets Fremtræden paa Jorden. Den mosaiske Beretning begunstiger Udviklingshypothesen, og indeholder ikke noget om Jordrevolutioner, hvad naturligvis ikke er noget Bevis for, at saadanne ikke kunne have fundet Sted. Biblen taler om en sukcessiv Jordudvikling, men om dennes Længde giver den ingen Oplysning. Ifølge selve den bibelske Text — Solen først skabt paa den fjerde Dag — maa Skabelsesdagene opfattes, ikke som »Dage«, men som Tidsperioder af ubestemmelig Varighed. Hvor gammel Jorden er, det er Troen aldeles ligegyldigt. Dens Interesse er nærmest knyttet til Menneskeslægtens Alder.*) Denne er efter jødisk Beregning 6000 Aar, og saavidt mig bekendt, lader der sig ikke med exakte Grunde noget anføre mod Rigtigheden af denne Beregning. Men den anfægtes fra Vantroens Side med Indvendinger fra Geologi og Palæontologi. Det skal af Knokkelfund i forsteningsførende Lag fremgaa, at der har været Mennesker paa Jorden før den store Vandflod, som ifølge Geologernes Lære gik forud for Jordens nuværende Skikkelse. Af disse, forskelligt og usikkert tydede, Fund bestemmes da Menneske-

*) Dette Spørgsmaal blev draget ind under almindelig Debat ved Peyrère († 1676), som paastod, at Menneskeslægten er ældre end Adam, der kun er Jødefolkets Stamfader (den præadamitiske Hypothese).

slægtens Alder højst forskelligt og usikkert. Tidsbestemmelserne variere mellem 6000 og 9 Millioner Aar! (Waitz: Anthropologi 1, 336 ff.). Det Hele er kun løse Gisninger, og saalænge Geologien ikke er kommen til exakte Resultater, er al Forhandling mellem Videnskab og Bibel paa dette Punkt umulig og spildt. Vi kunne nu og fremdeles holde os til Cuviers Argument, at Folkeslagenes historiske Bevidsthed og Traditioner ikke gaa længere tilbage end omtrent tre Aartusinder før Kr. Dette Faktum er tilstrækkeligt til at bevise, at Paastanden om Slægtens uhyre høje Alder er falsk.

Vantroen beraaber sig dernæst paa Kemien. Den er endnu en forholdsvis ung Videnskab, men har i den nye Tid gjort uhyre Fremskridt og fremviser en lang Række af exakte Resultater, hvis Sandhedsværd er hævet over al Tvivl. Medens man for 50 Aar siden endnu antog en uoverstigelig Mur mellem Organisk og Uorganisk, er man nu istand til at fremstille strukturløse organiske Forbindelser, men, vel at mærke, ogsaa kun strukturløse Forbindelser uden Vitalitet. Men det er Materialismens Paastand, at om man end ikke endnu er kommen saa vidt, saa vil man dog i Fremtiden naa til at lade virkelig vitale organiske Forbindelser eller Organismer fremgaa af den kemiske Retort. Naar Naturen, ifølge Materialismens Dogmatik, i sit store kemiske Værksted af uorganiske Stoffer har formaaet at frembringe Cellen, hvorfor skulde saa ikke Kemikeren i sit Laboratorium kunne naa til det samme. En af den kemiske Videnskabs Mestre, den berømte Liebig († 1873), har imidlertid erklæret, at denne Forventning kun er en blandt de mange Haabets Blomster, som affalder uden nogen-

sinde at sætte Frugt. Han siger: »Hvad hine Dilettanter kalde organiske Forbindelser, er det slet ikke, men det er kemiske Forbindelser, som indeholde Bestanddelene af de organiske. Det kan lykkes Kemikeren at frembringe Kinin, Kaffeïn, Planternes Farvestoffer og alle Forbindelser, som ikke besidde vitale men kun kemiske Egenskaber, hvis mindste Dele ordne sig til Krystaller, hvis Form og Dannelse bestemmes af en ikke-organisk Kraft; men aldrig vil det lykkes Kemikeren i sit Laboratorium at fremstille en Celle, en Muskeltraad, en Nerve, med ét Ord, en af de virkelig organiske med vitale Egenskaber begavet Del af Organismen eller denne selv.« Pasteurs og Tyndalls Experimenter have fuldstændig bekræftet dette. Der gives ingen naturlig Overgang fra Uorganisk til Organisk. Ved at hæve dette til exakt Vished har Naturvidenskaben givet den theoretiske Materialisme Dødsstødet.

Fra Astronomien, d. v.. s. det kopernikanske System, henter Vantroen flere Indvendinger mod Kristendommen. Det er Dem bekendt, at ifølge det ptolemæiske System var Jorden Verdens Midtpunkt, om hvilket Sol og Maane og alle Stjærner kredsede. Herimod oplyste Kopernikus († 1543), at Solen er det relativt faste Punkt, hvorom Jorden og de øvrige Planeter af vort Solsystem bevæger sig. Kopernikus holdt sig nærmest kun til vort Solsystem, men fortsatte Iagttagelser have gjort det sandsynligt, at som med vort System forholder det sig i hele Universet, det er opfyldt af en Vrimmel af Sole med Planeter. Dermed, siger Strausz, »er Himlen opløst i et optisk Skin, Stolen trukket bort under den gamle Jøde- og Kristengud, og Vanskeligheden med at

skaffe ham Husly begyndt at træde frem,« og ligeledes ere »Englene bortfaldne med vor nuværende Verdensforestilling, der kun kender Beboere af Verdenslegemer, men ikke mere nogen guddommelig Hofstat o. s. v.« *). Det maa være nok med denne Prøve paa strauszisk Kristendomspolemik, som herhjemme er optaget af Dr. G. Brandes, der ogsaa mener, at det kopernikanske System har givet Kristendommen et Grundskud. Den moderne Vantro kender ingen anden Himmel end Laplaces Mécanique céleste og applaudere hans bekendte Udsagn: »Jeg har gennemforsket hele Himlen, men Gud fandt jeg intetsteds,« og at han endte med dette negative Resultat, kom ganske naturligt deraf, at han kun gennemforskede den med Kikkert og, ligesom Nelson i Slaget paa Kjøbenhavns Rhed, satte Kikkerten for det blinde Øje; thi den, der kun ser med Videnskabens Øje, han kan lige saa lidt faa Øje paa Gud, som Nelson med Kikkerten for sit blinde Øje kunde se Parkers Signal. Den derimod, som ser med Troens Øje, han finder Gud allevegne, hvad ikke er en optisk Illusion, der tillægger Det objektiv Realitet, som kun existerer i selve Øjet, men beror paa, at der med Troen er givet Mennesket en ny Sans, en aandelig Synets Sans, for hvilken Gud, som er Aand, og Guds Rige alene kan blive beskuelig. Hvad man ser, afhænger af Øjet, hvormed man ser, og enhver Ting vil ses paa sin bestemte Vis for bestemt og ret at blive opfattet. Som Kunstværket kræver Kunstnerøjet, saaledes kræver Gud og Guds Rige Trosøjet. Den, som fattes Kunstsansen, forbliver Kunsten en

---

*) D. Strausz: Den gamle og den nye Tro. S. 102.

tillukket Verden, og den, som fattes den religiøse Sans eller Troen, kan af samme Grund ikke se de guddommelige Ting. Og ligesaa taabeligt det er at nægte Kunstens Realitet, fordi mange ere ude af Stand til at fatte den, ligesaa taabeligt er det at nægte de religiøse Realiteter, fordi nogle fattes Sansen for dem, eller ikke vil se dem.

Den, som med Troens aandelige Syn ser paa Verden, han erkender, at det kopernikanske System ikke i fjærneste Maade anfægter den kristne Verdensanskuelse. For den kødelige Tros Syn stiller det sig anderledes. Og som kødelig maa den Tro betegnes, som Strausz' Polemik alene kan ramme, den Tro, ifølge hvilken Himlen er en fast Hvælving eller et Palads, hvor Gud sidder paa Thronen, omgivet af Englene som sin Hofstat. Denne barnagtige Forestilling viser tilbage til det ptolemæiske System og Middelalderens Romerkirke, der havde lyst dette System i Kuld og Køn, hvorfor den ogsaa gennem Inkvisitions-Kongregationen udslyngede sin Banstraale mod det kopernikanske System, fordi det stred mod dens kødelige Opfattelse af Biblen, og satte de Skrifter, som hævdede den nye Anskuelse, paa »Listen over de forbudte Bøger«, og inkvisitorisk mishandlede Galilei, der forsvarede det nye System. Man gøre ikke den kristne Kirke ansvarlig for de Vildfarelser, en Afdeling af den har paa sin Samvittighed, og man glemme ikke Forskellen mellem Romanismen og Protestantismen, der i mange Henseender er Forskellen mellem Udvorteshedens og Inderlighedens Kristendom, hvormed naturligvis ikke skal være nægtet, at det mekaniske og udvortes Væsen ogsaa kan drive og driver sit Spil paa prote-

stantisk Grund; men jeg taler om Principerne, og i Principet staar Protestantismen som den frie aandelige Tilegnelses, den personlige gennem indre Kampe og hellige Erfaringer vundne Trosvisheds Kristendom højt over den romerske Kristendom med dens udvortes Salighedsgarantier, der i høj Grad tiltaler det kødelige Sind, som derved spares for den Anstrængelse og stundom Lidelse, som er forbunden med personligt at forarbejde sin Frelse. Og, hvad det her især kommer an paa at fremhæve, medens Protestantismen staar i et venligt og anerkendende Forhold til den nyere Videnskab, som i den har sit Moderskød og skylder den sin Frigørelse fra den kirkelige Skolastiks dræbende Omfavnelse, saa staar Romerkirken fjendtlig overfor den moderne Kultur og den verdslige Videnskab, blottet for det kritiske Blik, der skelner mellem det Sande og det Falske i en Sag, uskikket til som Protestantismen i sig at optage det Sande, som Videnskaben paa de forskellige Omraader bringer for Dagen, aandeligt forarbejde det og paatrykke det Kristi Stempel og Præg; thi hans er alt, hvad der er sandt, og hans Kirkes Opgave er følgelig den, aandelig at assimilere det stadigt voxende videnskabelige Sandhedsstof. Den, som maatte bestride dette, vil jeg spørge, om da ikke Sandheden er én, om hellig og verdslig Sandhed virkelig ere to forskellige Sandheder, eller om de ikke kun ere to forskellige Sider af den ene og samme Sandhed? og om Kristi Kirke virkelig kunde være Sandhedens Kirke, naar den ensidig fastholdt den religiøse Sandhed og udelukkede den verdslige Sandhed som sig uvedkommende? Nej! som alle Lysstraaler vise tilbage til

Solen som Lyscentret, i hvilke de have deres Enhed, saaledes vise alle Sandhedsstraaler tilbage til Gud og den, han udsendte, Jesus Kristus, og idet Kirken vidner for Verden, at han er Sandheden, skal den ogsaa kunne vidne det med en god Samvittighed og ikke med hemmelig Bevidsthed om, at der dog er nogen Sandhed, som ikke lader sig bringe ind under hans Kongestav; men denne gode Samvittighed kan den kun have, naar den selv har formaaet paa organisk Vis at indordne den verdslige Sandhed i sig. Dette er en Opgave, som følger den gennem alle Tider, som Romerkirken ikke har formaaet at løse, men som Protestantismen ejer Betingelserne for at kunne løse. Dette viser sig ogsaa med Hensyn til den Genstand, vi her beskæftige os med, den nye verdslige Sandhed, som det var Kopernikus af Gud givet at føre frem. I sin interessante Afhandling: »Kirkeaaret og Verdensaaret« i Hejbergs Urania anfører Martensen den »sindrige Bemærkning« af H. Steffens, at ligesom den ptolemæiske Anskuelse passer ind i Romanismens System, saaledes er den kopernikanske inderlig beslægtet med Protestantismens. Ligesom nemlig Romerkirken sammenblander den indre og den ydre Uendelighed og vil grunde et jordisk Gudsrige, der paa sanselig, haandgribelig Maade fremstiller den evige Herlighed, saaledes hænger det godt sammen med denne Tænkemaade, at Jorden selv sættes som det sanselige, mekaniske Centrum, der ligesom udøver et Slags Hierarki i Verdenssystemet. Protestantismen derimod, der forkaster Hierarkiet, og fordrer, at Kirken skal gøre Afkald paa det ydre Verdensherredømme, maa kunne tilegne sig en An-

skuelse, der nægter Jordens ydre, mekaniske Centralitet. Dermed er dens indre, kvalitative Centralitet ingenlunde opgivet.

Det kopernikanske System har bragt os til Erkendelse af, at Jorden kun er et forvindende Punkt, saa at sige en af de mindste Øer i det uendelige Verdensocean, og det er denne Jordens fysiske eller materielle Ubetydelighed, som Vantroen tager til Indtægt mod den kristne Anskuelse, særlig mod Guds Menneskeblivelse. Men, er der træffende spurgt, hvormange Kvadratmile skulde en Planet da vel have, for at Guds Menneskeblivelse paa den kunde ske med den behørige Anstand? og naar Menneskeblivelsen var en Nødvendighed, hvorfor skulde den saa ikke ligesaa godt kunne finde Sted paa vor lille Jord som paa en større? Det er jo en af Lovene i Guds Rige, at Gud fortrinsvis udvælger det for Verden Ringe og Ubetydelige til deri at aabenbare sin Herlighed —

»O sælsomt, at et Nazareth saa tidt
Det Himmelske frembringer; at den Aand
Som med sin Herlighed begaver Jorden,
Sin Vugge finder oftest i en Krybbe« —

Øhlenschlæger: Correggio, Act III.

og dette kommer ogsaa til Anvendelse paa Jorden, »dette Bethlehem i Universet.« Men, er der mindet om, efterat Mennesket ved Synden er kommen i en falsk Afhængighed af Naturen, har det en Tilbøjelighed til at vurdere det Aandelige efter Kvantitetsbestemmelser og glemmer, at Kvantitet ikke afgiver nogen Maalestok for Kvalitet, hvad allerede David har udtalt i den ottende Psalme, hvor han fremhæver, at skønt Mennesket kun er et Atom i Sammenligning

med de store Verdenslegemer, saa vejer han alene dog mere end alle materielle Verdener tilsammen, fordi han som Aandsvæsen »fattes lidet i at være Gud«. Men, siger Martensen, det vantro Menneske glemmer ideligt, at naar der spørges om det, som i Værdighed er det Største, er Tankens og Ordets Verden uendelig højere end de bevidstløse og stumme Naturverdener, og kommer derved til i en falsk og naturservil Beskedenhed at nedværdige sig selv, og han gør i den nævnte Afhandling en Bemærkning, der ikke i Sindrighed viger den af Steffens anførte, nemlig, at den almindelige filosofiske Grundtanke, der sikrer Mennesket den centrale Stilling i Universet, er udtalt ved den ældre Fichte, hvis Opdagelse i Filosofien er Modstykket til det kopernikanske System. Naar Kopernikus lader Mennesket med Planetsystemet bevæges om Solen, saa lader Fichte det hele Universum bevæge sig om Jeget, om Selvbevidsthedens Midtpunkt. Hvor Aanden, hvor Jeg er, der er Centrum — dette er den blivende Sandhed i Fichtes Idealisme.

Naar Strausz siger, at ved det kopern. System er Himlen bleven opløst i et optisk Skin, da rammer dette kun den kødelige Forestilling om Himlen, jeg før berørte, men ikke den aandelige Opfattelse, Kristendommen alene vedkender sig som sin, at Himlen i religiøs Forstand er den synlige Verdens usynlige Grund, os altid og allevegne ganske nær. Det er denne usynlige Himmel, som er Troens Himmel til Forskel fra den synlige Himmel, som er Videnskabens Himmel, og at Troens Himmel ikke lader sig opløse i et optisk Skin, kommer altsaa ganske naturligt deraf, at den slet ikke sorterer under den videnskabelige Optik. Den er, som det hedder i Skriften,

skjult for os ved »et Forhæng« (Hebr. 6, 20), og dette Forhæng er den materielle Sanseverden og vor egen kødelige Legemlighed. Der skelnes i Skriften mellem »Himlen« og »Himlene«, og ved den Første skulle vi tænke paa den uskabte Himmel, Guds evige Lysbolig, og ved de Sidste paa de skabte Himle; thi ifølge den bibelske Betragtning udgør Skabningen et concentrisk System af skabte Himle omkring det usynlige og evige Centrum, den uskabte Himmel, efter Forbilledet af Templet i Jerusalem, hvor der var det Allerhelligste, i hvilket Gud thronede i usynlig Nærværelse over Pagtens Ark, det Hellige og de tre Forgaarde, Mændenes, Kvindernes og Hedningernes. Til Forgaardene svarer da de skabte og synlige Himle, til det Hellige de skabte, for os usynlige Himle, hvor de salige Aander have deres Bolig (Engleverdenen), og til det Allerhelligste, den uskabte Himmel »Himmeriget«, Guds evige Bolig. De ser heraf, hvor fuldstændig desorienteret Strausz er, naar han med det kopern. System finder uoverkommelig Vanskelighed med at skaffe Gud Husly. Skriften trøster den bekymrede Mand med, at Gud fra Evighed af har havt sit eget Hus, og for saa vidt han som den Allestedsnærværende ogsaa bor i de skabte Himle, da har jo det kopern. System saa langt fra indsnevret, end sige ophævet og umuliggjort den guddommelige Beboelseslejlighed, at det tvertimod mægtigt har bidraget til at udvide vor Forestilling derom, og fylde os med Beundring over, hvor uendelig stor og rummelig dog det Hus er, i hvilket den Evige har værdiget at bo sammen med sin Skabning, og saaledes har den ved Kopernikus fremdragne astronomiske Sandhed tjent til, hvad alle videnskabelige Sandheder tilsidst tjene til — Guds Ære og Forherligelse!

Hvad sluttelig angaar den Formodning, som ogsaa Strausz deler, at en Mangfoldighed af Planeterne i Universet ere beboede af Fornuftvæsener, da er det jo ogsaa kun en Formodning, og det er vanskeligt at indse, at det nogensinde skulde kunne blive andet og mere. Under Forudsætning af dens Rigtighed (jfr. Luk. 16, 9. Joh. 14, 2) maa vi sige, at hvormange beboede Verdener der end gives, saa er der dog kun ét Gudsrige, én Gud og én Midler mellem Gud og den faldne Skabning, og hans Frelsergerning har universel Betydning, omfatter alle Syndere i den ganske Skabning iflg. Ef. 1, 10 og Kol. 1, 20 o. fl. St.

I Modsætning til Vantroens Fornægtelse af Skaber og Skabelse og Skabningens Vidnesbyrd om ham, som har frembragt den, fastholde vi med David, at »Himlene fortælle Guds Ære, og den udstrakte Befæstning forkynder hans Hænders Gerninger« (Ps. 19, 2), og med Paulus, at »hans usynlige Væsen, hans evige Kraft og Guddommelighed beskues fra Verdens Skabelse af og forstaas af hans Gerninger, saa at de ikke have nogen Undskyldning« (Rom. 1, 20). En poetisk Genklang af disse hellige Ord have vi i Augustins bekendte Ord: »Jeg spurgte Jorden, om den var Gud, og den svarede mig: Jeg er det ikke! Jeg spurgte Havet og Afgrunden, og de svarede: Vi ere ikke din Gud, søg over os! Jeg spurgte Himlen, Solen, Maanen og Stjærnerne, og de svarede: Vi ere ikke den Gud, som Du søger! Og jeg sagde til dem alle: Sig mig dog noget om ham! Og de raabte med høj Røst: Han skabte os!«

Det var den atomist. og sensualist. Materialismes Paastand, at den paa Grundlag af Naturvidenskaben formaar at forklare Verdens Tilblivelse og Udvikling af Atomerne, fra hvilke den gaar ud som givet. Herimod hørte vi, at der ogsaa fra nv. Side blev nedlagt Indsigelse. Disse Indsigelser, der i sig selv ere værdifulde, vinde i Vægt, naar de fremkomme fra Mænd, der selv hylde material. Anskuelser. Dette er f. Ex. Tilfældet med den berømte Fysiolog og Anatom Virchow i Berlin, hvis Standpunkt er en moderat M. Og denne Lærde skriver: »Jeg har udtrykkelig erklæret, at Nv. ikke er istand til at løse Skabelsens Gaade; jeg anerkender gerne, at vore Iagttagelser ikke tilstede os nogen Afgørelse om det, som ligger udenfor Iagttagelsen og Beregningen,« og han taler om »en Livskraft i Organismerne, hvis Oprindelse Nv. ikke formaar at eftervise«. Men det vægtigste Slag mod M. er ikke saadanne Udtalelser som Virchows; den har i Materialisten og Lægen H. Czolbes Stabilitetshypothese fældet sin egen videnskabelige Tilintetgørelsesdom.*)

I sin »Neue Darstellung d. Sensualismus« paaviser Czolbe, at dens Svaghed er, at den lærer en Verdensudvikling, thi med Antagelsen heraf kan man ikke undgaa Formaalsbegrebet og den Formaalet sættende Gud. Skal man klare dette Skær, maa man konsekvent udelukke alt Overnaturligt og holde sig til Fænomenerne, som de vise sig. Dette er nu ogsaa den sensual. M.s Princip, men den gennemfører det

*) Fabri: Briefe g. d. Material. S. 74 ff. Zollmann, anf. Skr. S. 65 ff. Høffding betegner Czolbes Standpunkt som »Ethisk-spekulativ Material.«. Se anf. Skr. S. 109 ff.

ikke. Idet den statuerer en Udvikling og indlader sig paa Forklaringer, nødes den idelig til at forudsætte det Mysteriøse og Oversanselige, enten den vil eller ej. Saaledes er dens Paastand om, at Bevidstheden ikke indeholder andet, end hvad der forud har været i Sanserne, i videnskabelig Henseende kun en Frase, naar det ikke tillige paavises hvorledes Forestillinger, Slutninger, Domme o. s. v. fremkomme alene ved Sansningen, og her møde vi Mysteriet. Naar Sensual. lærer Organismernes oprindelige Avling af det Uorganiske, da nødes den til at forudsætte typiske Ideer eller et plastisk Princip i dem, hvormed vi atter ere ude over Videnskaben. Ligesom Antagelsen af, at Cellen fremgaar af det uorganiske Stof, fører os ud over Empirien, saaledes ogsaa Antagelsen af Ætheratomer, Verdens Tilblivelse ved Atombevægelser, og selve Atomernes Fremkomst. Selv om Atomerne have havt den paastaaede Tiltræknings- og Frastødningskraft, hvorledes vil Sensual. da kunne bevise, at denne tilhører Urstoffet som saadant og ikke er at betragte som Udslag af en højere og ideal Magt, en bevidst Fornuft og teleologisk Verdensimpuls? Og hvorledes vil Sensual. bevise, at den Tilstand af Stoffet, som den forudsætter som den oprindelige og givne, virkelig er det? er det ikke berettiget at forudsætte en umiddelbar foregaaende Tilstand, en atter denne forudgaaende o. s. v. uden at kunne faa noget Svar paa, hvorledes disse mange Tilstande da have været, eller at kunne komme ud af den begyndelsesløse Aarsagsrække. »Naar de sige, at Materien er Substans og Aarsag til alle Fænomener. men hverken kunne give et tilfredsstillende Begreb om Materien eller om den Art og Maade, hvorpaa alt opstaar deraf, saa er

deres Materialisme ikke stort andet end uklare Talemaader, ligesaa dunkle og ufattelige som deres Modstanderes oversanselige Antagelser.« Paa Grundlag af denne fuldstændig rigtige Kritik af Sensual. viser Czolbe, at den logiske Følge af dens Princip er Stabilitetshypothesen, d. v. s. Antagelsen af Verdensordningens Evighed, saaledes at forstaa, at Naturen ikke blot er evig efter sit Væsen men ogsaa efter sine konkrete Former. Stjærnerne ere evige og have ikke efterhaanden udviklet sig til deres nuværende Tilstand og Form. Jorden er evig med alt, hvad der er paa den, ligefra Krystallen til Mennesket. De organiske Dannelser ere evige og forplantes fra det ene Himmellegeme til det andet. At forkaste Udviklingen og hævde den nuværende Verdensordnings evige Stabilitet er den eneste Maade, hvorpaa man, naar man gaar ud fra det sensualist. Grundprincip, kan undgaa Antagelsen af Skabelsesunderet. Naturvidenskab, umiddelbar Iagttagelse og Erfaring erklærer Stabilitetshypothesen for absurd. Ja! men den er Materialismens logiske Konsekvens, og dermed har denne dømt sig selv. At nægte Udviklingen er at nægte Livet og Videnskaben og statuere en ufattelig Verdensmekanik, et ubegribeligt Spil af Fænomener, som det er en Taabelighed at søge Forklaring af. Ingen har i vore Dage klarere set, at kun i Lyset af Udviklingens Ide er det muligt at komme til Forstaaelse af Fænomenerne i Naturens og Aandens Verden, end Darwin og Spencer. Med disse to Mænd komme vi til Evolutionismen eller Udviklingshypothesen. At Alt i Verden er underlagt Udviklingens Lov, er ingen Hypothese; men det Hypothetiske er, om virkelig Alt lader sig forklare udaf den naturlige

Udvikling alene. Dette er Evolutionismens Paastand. Dens Princip er en paa sig selv beroende, Alt ved egen Kraft af sig selv frembringende, endeløst sig udviklende Natur, og den fører enten til Forestillingen om det endeløse Fremskridt (progressus in infinitum) eller til Forestillingen om et evigt Kredsløb af sig selv opbrændende men igen af deres Aske fremstigende Verdener (Fønixfuglen).

Darwin, en berømt engelsk Naturforsker, havde ved udmærkede zoologiske og geologiske Arbejder længe været bekendt indenfor den fagvidenskabelige Kreds, men europæisk Navnkundighed vandt han ved sine Skrifter om Arternes Oprindelse (1859) og om Menneskets Oprindelse (1871) og den i disse Skrifter fremsatte Theori om det naturlige Valg (natural selection). Ifølge denne Theori skulle alle Plante- og Dyrearter, ogsaa Mennesket, paa naturlig Vis have udviklet sig af nogle faa — fire og fem — primitive Celler gennem uendelig lange Tidsrum. Det var Vanskeligheden ved at afgøre, hvor Artsforskellen ophører og den blotte Varietet indtræder, som satte hans Reflektion i Bevægelse. Vanskeligheden ved at bestemme Artsforskellen bragte ham til at tvivle paa, om der virkelig er nogen fast Grænse mellem Arterne, og han forklarede da Arterne af Varieteter, og disse igen af de »individuelle Variationer« eller Forskelligheder, som findes hos Individer af samme Art. I den »Kamp for Tilværelsen«, som følger af de ved den stærke Formerelse stigende Krav til Plads og

Næringsmidler og Vanskeligheden ved at opnaa disse Existensbetingelser, ville de med de fordelagtigste Egenskaber udrustede Individer sejre, og disses Egenskaber gaa i Arv til Afkommet, hvorved de individuelle Variationer efterhaanden blive faste, og dermed fremkommer da »den nedarvede Variation« eller Varieteten, der saa atter kan spalte sig ved nye individuelle Variationer og gennem den stadige Kamp for Tilværelsen konstituere nye Varieteter i det Uendelige. Saaledes er efter denne Theori alle Arter, Slægter, Familier o. s. v. ikke andet end Varietetsforskelligheder, fremgaaede ved det »naturlige Valg« og »Kønsvalget« i Kampen for Tilværelsen. Medens Darwin selv endnu i sin Theori har Plads for Skaberen, idet han gaar ud fra de primitive Celler som givne, og ikke anser dem som fremkomne ved spontan Avling, saa hævde derimod et stort Antal af hans Disciple den Anskuelse, at Darwins primitive Celler maa føres tilbage til én eneste Urcelle, som er frembragt af det uorganiske Stof ved fysik-kemiske Kræfters Virksomhed, hvormed først den material.-monistiske Verdensanskuelse konsekvent er gennemført.

Fra Troens Standpunkt have vi intet at indvende mod Læren om den naturlige Udvikling, thi den er Kristendommens og Biblens egen Lære. I første Mosebog finde vi Læren om den fremadskridende Udvikling i Naturens Verden, og at Læren om den naturlige Udvikling ogsaa har sin Gyldighed i Aandens Verden, er af Herren selv udtalt i Lignelsen om Guds Rige med et Menneske, som saar Sæden i Jorden, og sover og staar op, Nat og Dag; og Sæden voxer og bliver høj, han véd ej selv hvordan; thi Jorden bærer Frugt af sig selv, først Straa, derefter

Ax, derefter fuld Korn i Axet, indtil Høsten kommer (Mr. 4, 26—29). Men hvad vi indvende mod den materiel. Udviklingslære er, at den forkynder en Sæd og Væxt uden Sædemand og Høst, en Udvikling uden Teleologi, uden Plan og Hensigt, uden en Gud, i hvis Sted den sætter selve Naturen, som blindt, ved Tilfælde eller Nødvendighed — ved at Atomerne tilfældigt lejre sig just saadan eller saadan, hvoraf med Nødvendighed just disse eller hine Resultater fremkomme — udvikler den sindrige Bygning af Plantens, Dyrets og Mennesket Organismer med alle deres Vegetations og Forplantnings, Tænknings og Viljesorganer. Mod denne Hypothese, som forklarer det Personlige af det Upersonlige, det Levende af det Livløse, det Organiske af det Uorganiske, og dette, og dermed det Hele, som et Produkt af Atomernes Spil, af en Materie, hvis Væsen og Oprindelse man er ude af Stand til at forklare os, saa at den hele Hypothese hviler paa et blot og bart Postulat — mod denne Hypothese protesterer Troen ikke blot paa egne eller Religionens Vegne, fordi den nægter Gud som Skaber, Opholder og Styrer; men ogsaa paa Logikens Vegne, fordi den synder mod den Lov, at Virkningen ikke kan indeholde mere, end hvad der er i Aarsagen; og endelig protesterer Troen paa selve Naturvidenskabens Vegne. At denne Hypothese ikke formaar at give nogen videnskabelig Forklaring af Verdens og Tingenes Oprindelse, har jeg allerede i det Foregaaende fra forskellige Sider vist Dem, og paa samme Maade forholder det sig med dens Forklaring af det Organiskes Forhold til det Uorganiske eller Livstilblivelsen. Den paastaar, at det Organiske naturligt udvikler sig af det Uor-

ganiske, eller at Naturen af sig selv frembringer Livet. Videnskabens nyeste Undersøgelser have fuldstændig tilintetgjort denne Hypothese og stadfæstet Rigtigheden af den berømte Harvey's (engelsk Læge og Anatom, paaviste Blodets Kredsløb. † 1658) biogenetiske Formel: Omne vivum ex vivo, Liv kan kun komme af forud existerende Liv. Experimenter af saadanne Berømtheder som Ehrenberg, Liebig, Pasteur, Huxley og Tyndall have bekræftet, at Harveys Formel er Udtryk for den faktiske Sammenhæng, og Læren om Liv alene af Liv er nu, som Huxley siger, »sejrende paa hele Linien«. Tyndall, der er Darwinist, og som saadan hældende til den modsatte Betragtning, er ved sine Experimenter bleven overbevist om, at den er falsk, og udtaler: »Jeg paastaar, at der ikke existerer den mindste Stump af troværdigt experimentalt Bevis for, at Liv i vore Dage nogensinde er opstaaet uafhængig af forud existerende Liv.« »I vore Dage,« siger han forsigtig. Men han behøvede ikke at tage dette Forbehold; thi saasandt Harveys Formel er Udtrykket for en Naturlov, maa Livstilblivelsen alle Dage være foregaaet efter den, efterdi Naturlovene ere almengyldige og konstante indenfor denne skabte Naturordning, og saalænge det dem anviste Omraade bestaar. Jeg behøver ikke at gøre Dem opmærksom paa den overordentlige Betydning af det her omtalte videnskabeligt konstaterede Faktum: Liv kun af Liv! Derved er der sat en gabende Kløft mellem det uorganiske og det organiske Rige, nemlig Kløften mellem det Døde og det Levende, og dermed have vi en afgørende Instans for Skabelses- og mod Udviklingslæren. Her er et Punkt, hvor Vantroens Paastand

om, at alt lader sig forklare ad den naturlige Udviklings Vej, falder død til Jorden. Drummond paaviser, at det Samme gælder den i den organiske Verden vidt udbredte Parasitisme (Snylteri). Ogsaa den er et Brud paa Udviklingsloven, thi her have vi ikke en Udvikling fremad mod Fuldkommenhed, men en Tilbagegang, »et isoleret, uvirksomt og nedadgaaende Liv.« At Døden ligeledes er et Brud paa Udviklingsloven, at den evolutionist. Materialisme er ude af Stand til at forklare os Døden og alt det Irrationelle i Naturen, har jeg tidligere paavist. Noget lignende gælder en anden af dens Yndlingslærdomme, »Kraftens Bevarelse«. Denne Lov er ikke almengyldig, og den gælder ikke i Biologien; thi »ifølge denne er Livet uopløseligt knyttet til Organismen og bevares ikke længere end denne. Denne Lokalisation af Livet i Individet er netop det Punkt, hvor Livskraften adskiller sig fra de andre Kræfter i Naturen som Magnetismen og Elektriciteten.« Man maa give Drummond Ret heri; men overfor den Anvendelse, han gør heraf, ved at udstrække det ogsaa til Mennesket, maa jeg tage et afgørende Forbehold, som jeg nærmere skal udvikle for Dem, naar vi komme til Evolution's Lære om Mennesket.

Det kan kun betegnes som Forhærdelse mod Sandheden (jfr. Rom. 1, 18 ff.), naar Strausz overfor det exakte Resultat om Livstilblivelsen, som Videnskaben har slaaet fast, og umiddelbart efter at have anført Virchows Ord: »Alle bekendte Kendsgerninger tale mod spontan Avling i Nutiden«, dog fremdeles fastholder den og paastaar — i Samstemning med sin Aandsfrænde, den bekendte Darwinist Häckel — at med den af Huxley opdagede Bathybius Haeckelii,

et i det stille Havs Dybder levende Slimdyr af Monerernes Slægt, »kan Kløften kaldes udfyldt og Overgangen fra det Uorganiske til det Organiske tilvejebragt« (Anf. Skr. S. 161). Det hverken er eller kan bevises, at disse strukturløse Slimklumper af en æggehvideholdig Kulstofforbindelse af sig selv ere fremkomne af Elementarstoffet, eller at de ere istand til at forplante sig og ad den naturlige Udviklings Vej at frembringe differentierede Organismer i stigende Trinfølge indtil de allerfuldkommeste. Men ikke desto mindre har Firmaet Strausz, Häckel & Komp. af denne Slimklump lavet sig en »dogmatisk Hovedpude«, paa hvilken de fremdeles kunne vugge sig i Vantroens søde Drømme. Man kunde, bemærker Kroman, for den Sags Skyld lige saa godt slutte sig til William Thomsons Hypothese, at de første Organismer ere tilførte vor Klode ved Meteorstene!

Os vedkommer den darwinske Theori kun, for saa vidt den berører det Religiøse, og der tilkommer os ikke nogen Dom om dens nv. Værd. Den maa vistnok betragtes som en berettiget Reaktion mod en tidligere Tids Tilbøielighed til at antage altfor mange Arter ved at forvexle Art med Varietet. Fra Troens Side er der intet at indvende mod en Simplificering af dette Forhold, ja, det stemmer vel og bedst med den guddommelige Visdom, at virkeliggøre sit Formaal ved saa faa, simple og naturlige Midler som muligt. Dette udelukker ikke, at vi have mange Indvendinger mod denne Theori at gøre.

Dens Svaghed begynder allerede med dens Udgangspunkt, de fire eller fem primitive Celler, thi disse lade sig intetsteds finde eller paavise; de ere et Postulat. Og det er aabenbart rent vilkaarligt, naar

Darwin sætter just fire eller fem. Hvorfor ikke én eller flere? Ere de primitive Organismer skabte, kunde Skaberen jo ligesaa godt have frembragt én eller mange Organismer som fire eller fem. Og det samme gælder, naar man med Häckel og hans mange Meningsfæller gaar ud fra den ene spontant fremkomne Urcelle — hvorfor kunde ikke ligesaa godt flere primitive Celler være fremstaaede paa forskellige Steder af Jorden under Paavirkning af de forskellige Naturforhold? Hverken Darwins Transmutations-Theori (Artsforvandling, fremkaldt ved ydre Betingelser) eller den strængt gennemførte Evolutions-Theori (Artsudvikling, grundet paa indre Betingelser) have et videnskabeligt Fundament, men hvile paa Formodningers og Antagelsers løse Sand. Der lader sig intet bevise med Hensyn til Urorganismernes Antal, Beskaffenhed og Forhold til hverandre; intet bestemme om, hvormeget Naturvalget i den uendelig lange Tid, i hvilken Organismerne skal have existeret, har ydet eller kan yde, saa meget mindre som der ikke i den historiske Tid lader sig paavise nogen betydelig Følge af Naturvalget, end sige, at en virkelig ny Art indenfor den Tid med Bestemthed lader sig eftervise. Man maa derfor give Frohschammer Ret i, at selv om man imod al hidtidig Erfaring og Iagttagelse og uden alt Bevis vilde antage denne Theori, maa man dog indrømme, at Fundamentet er uvidenskabeligt, og derfor uskikket til at begrunde en fast og sikker Verdensanskuelse, thi en saadan er betinget af et fast og sikkert, teleologisk virkende Grundprincip.

Ifølge Theorien vilde de oprindelige Moderformer efterhaanden aldeles forsvinde, og Jorden opfyldes af helt nye Arter af Planter og Dyr. Naar man fra

ægyptiske Mumier af Dyr, Frøkorn fundne i Pyramiderne, Afbildninger paa de ældste Mindesmærker argumenterer til Fordel for Arternes Varighed, saa svares: Ja, hvad er nogle Aartusinder! hvilke Forandringer kunne ikke foregaa i meget længere Tidsrum! og saa gaar man hen og øser af Lyells Hypothese saamange Millioner og Billioner op, som man behøver. Og det er utroligt, ja, rent ud sagt, mirakuløst, hvilke Forandringer lange, lange Tider kunne bevirke. Ved dem bliver Planten til et Dyr, Krybdyret til en Fisk, Fisken til en Fugl, Fuglen til et Pattedyr, og Aben til et Menneske! Det sker altsammen saa ganske naturligt — efterhaanden. Det er dette »efterhaanden«, som i Theorien indtager Skaberens ledige Plads. Aldrig har der levet større Tryllekunstner paa Jorden end denne darwinistiske »Efterhaanden«. Og en Theori, som nødes til at tage sin Tilflugt til en saadan Troldmand, og som langt overskrider den rimelige og virkelige Iagttagelses og Erfarings Grænser, karakteriserer sig derved selv som en blot Hypothese. Det fortjener at noteres, at Darwin selv — og Darwin og Darwinister ere to forskellige Ting, som ikke maa sammenblandes — kun opstiller sin Theori som en Hypothese, der efter hans egen Indrømmelse ikke formaar at forklare mange Naturforhold, f. Ex. morfologiske Ejendommeligheder (d. e. de ydre Formforhold hos Planterne), Sanseorganernes Oprindelse, ikke at tale om den menneskelige Aands rationale Natur, moralske og æsthetiske Evner; men Darwin tilføjer, at ogsaa den modsatte Lære om Arternes Varighed kun er en Hypothese. Ja, hvad kan ikke gøres hypothetisk og flydende i denne Verden, hvor man ikke vil staa sig ilde ved at følge en

af vore hjemlige Filosofers Anvisning paa »den berettigede Skepsis, som ved Siden af Mottoet: Jeg tror Intet uprøvet! sætter: og jeg forkaster Intet uprøvet«, og kun har at vogte sig for »den komiske Art Skepsis, der passende kunde benævnes den historiske eller kommunale, for saa vidt som den har Formen: Jeg tror ikke en Døjt mere end min Nabo Per og min Genbo Poul!«*) Men naar man har med Hypotheser at gøre, saa gælder det om, hvilken af dem, der viser sig bedst begrundet, og her tager nok den om Arternes Varighed Prisen, fordi den, selv om man vilde bortse fra, at Biblen bekræfter den — hvad dog altid bliver en saare væsentlig Instans for Kristne, der med Kritik bør forholde sig til den saa ofte misforstaaede Sætning, at Biblen ikke lærer Naturvidenskab — paa sin Side har den virkelige Iagttagelse og højt ansete nv. Autoriteter, som f. Ex. Agassiz, der siger: »De bestandigt fastholdte Typer for Ordener, Familier, Slægter og Arter kunne kun forklares, naar man opfatter dem som Kategorier i Guds skabende Tanke.«

Det var Krydsningsforsøg med Dyr og Planter, som bragte Darwin paa Tanken om Artsforvandlingen i Naturen. Disse Forsøg vise imidlertid kun den Magt, som Mennesket har til at bøje og strække den ham af Skaberen underlagte Natur, men de bevise aldeles ikke, at Arterne ikke ere konstante; thi hvormeget Mennesket end formaar at forandre Organismerne, han er dog, som af Quatrefages eftervist, kun istand til at frembringe nye Racer, men aldrig nye Arter, og hvor langt en Plante

*) K. Kroman: Problemet om Sjælens Existens. S. 39.

eller et Dyr end er bleven ført bort fra sin oprindelige Form, bestandigt vender det, naar det unddrages Kultiveringen og overlades til sig selv og Naturen, tilbage til sin Stamform. Artstypen er uudslettelig.*)

Naar kun selve Artsbegrebet bliver anerkendt, kunne vi trøstigt overlade til Nv. at bestemme Antallet af Arterne. Artsbegrebet og dets Fasthed maa vi bestemt holde paa, fordi Biblen udtrykkelig lærer og betoner, at »Gud skabte Hvert efter sin Art«, og den ikke-darwinistiske Naturforskning stadfæster det. Og hvad Darwin selv angaar, da ligger der jo deri, at han sætter fire eller fem primitive Organismer, fra hans Side en Anerkendelse af, at der indenfor den organiske Verden ere Grundforskelle, som man ikke kan komme over. Hermed er ogsaa fra denne Side Biblens Lære om Arternes Oprindelighed bekræftet, og kun det i religiøs Henseende ligegyldige Spørgsmaal bliver tilbage, hvormange Arter der oprindelig har været. Der tør maaske af den

*) Ved en Art forstaar man Indbegrebet af de Individer, som i alt Væsentligt ligne hverandre, idet de nedstamme fra et Par og ikke frembyde andre Forskelligheder end dem, der følge med Alder Køn, Ernæring og Klima. Kun Individer af samme Art kunne avle Afkom, hvis Frugtbarhed vedvarer; Bastarder derimod, det Afkom, som fremkommer ved Krydsning af Individer af forskellige Arter, ere meget sjældne i Naturen, lidet frngtbare, og Afkommet vender efter faa Led altid tilbage til Faderens eller Moderens Art. — Naar hos et Artsindivid Forskelligheden er større end hos de andre Individer af samme Art, kaldes det en Varietet, og nedarves Varietetsejendommeligheden paa dets Afkom, have vi, hvad man kalder Racen eller Indbegrebet af de Individer. som have arvet og paa deres Afkom nedarve Varietetsejendommeligheden. Mestitsen eller Afkommet af Racekrydsninger er meget og vedvarende frugtbart.

Omstændighed, at Noah tog Par og Par af alle Dyr med sig ind i Arken (1 Mos. 7), sluttes, at der oprindeligt har været forholdsvis kun faa Arter.

Darwin formaar ikke at forklare Forplantningen. Han anser den som noget selvfølgeligt, naar først Organismen er given og lader Forplantningsorganerne fremstaa i Kampen for Tilværelsen; men denne Kamp grunder i Selvopholdelsesdriften, og med denne Drift har Forplantningen ikke noget at gøre, thi den har ikke Individets eget Liv men et nyt Liv for Øje, den sigter til Artens Bevarelse som det Øjemed, der dybest betinger Plantens eller Dyrets Kamp for Tilværelsen, og heri aabenbares en Fornuft, som kun ved et Magtsprog kan tillægges Planten eller Dyret selv. Udviklingstheorien kan ikke slippe for det Teleologiske, hvormed vi komme ind paa Religionens Grund. Ingen Udvikling uden et Maal, intet Maal uden den, som i Tanken har sat det, og som tager de virkende Kræfter og Aarsager i Formaalstankens Tjeneste. Forplantningens Maal er Artens og Slægtens Vedligeholdelse, og Biblen henfører Forplantningen umiddelbart til Skaberviljen. Gud byder Planterne at bære Frø, hver efter sin Art (1 Mos. 1, 11—12), og til Dyrene og til Mennesket siger han: »Vorder frugtbare og mangfoldige og opfylder Jorden« (V. 22 og 28). Evolutionismen kender ingen anden Hensigtsmæssighed end den, der fremgaar som Udviklingens Resultat, thi kun det Hensigtsmæssige faar tilsidst Lov til at existere; men den nægter bestemt, at dette Hensigtsmæssige forud har været tilsigtet og behersker den hele Udvikling, som ikke er andet end Virkeliggørelsen af Formaalstanken. Den nægter den aristoteliske Sætning: Det Sidste er det

Første! men en Sandhed hører ikke op at være sand, hvormeget man end benægter den.

Vi gaa nu over til den moderne Vantros Lære om Mennesket. Vi tro, at Mennesket er skabt i Guds Billede, og at det som den gudsbilledlige Skabning er væsensforskelligt fra Dyret, men ifølge Vantroen er Mennesket væsensligt med Dyret, fra hvilket det ved Artsforvandling er udgaaet, og i aandelig Henseende er det et Naturprodukt af de to Faktorer, Arvelighed og Omgivelser, og adskiller sig kun fra Dyret ved sin større Intelligens, der beror paa den fuldkomnere organiserede Hjærne; thi det menneskelige Aandsliv, Tanke og Viljeslivet, ere kun Funktioner af Hjærneorganet. »Uden Fosfor ingen Tanke,« og da en kraftig Fosforudvikling beror paa en rigelig Ernæring, komme vi til den Sætning: »Was der Mensch iszt, das ist er,« Mennesket er, hvad han spiser. Han er efter Feuerbachs Udtryk »det allersanseligste Væsen«. Om end Evolutionismen giver en lidt finere Forklaring af det Sjælelige, ved fra først af at lade dette være prædisponeret i Stoffet, saa frelser dette den dog ikke fra at være og kaldes Materialisme; thi det er ogsaa ifølge den Naturen, som staar bagved det Hele, og Aben, som er Menneskets Stamfader. Material. kender kun to Riger, det uorganiske og det organiske, og lader paa naturlig Vis det personlige Liv fremgaa af det upersonlige, hvorimod Troen sætter Mennesket eller Personlighedsriget som et Nyt og Tredie, adskilt fra det Organiske ved en ligesaa dyb Kløft som den, der skiller dette fra det Uorganiske. Og Forskellen mellem Dyret og Mennesket forklarer Troen som Forskellen mellem det bevidste og det selvbevidste Liv, og mellem

den blinde, driftsbestemte og den fornuftige, aandsbestemte Vilje, med andre Ord, den kvalitative Forskel er, at Mennesket er et religiøst og moralsk anlagt Væsen, hvad Dyret ikke er, og det er fra dette Synspunkt Mennesket skal opfattes for ret og retfærdigt at kunne bedømmes. Stiller man sig med Naturalismen paa det naturhistoriske, fysiologiske Standpunkt, er den rette Opfattelse af Mennesket umuliggjort. Forskellen mellem det Personlige og det Upersonlige kan aldrig rent evolutionistisk forklares; thi Fornuft og Frihed, Selvbevidsthedens og Selvbestemmelsens Liv lader sig, som Martensen siger, kun ved tomme Magtsprog og blotte Talemaader udlede af Naturen, efterdi dets Fremkomst i Naturen er et Under for Naturen, et Transcendent for hele Naturbegrebet, og det er ogsaa fra Filosofiens Side slaaet fast, at Materialismens Forklaring af Bevidsthedslivets og da navnlig Selvbevidsthedens Kendsgerning er absolut uvidenskabelig. Det Sande i dens Forklaring er, at det Aandelige paa mange Maader er betinget af det Legemlige; det er der Ingen, som nægter, det erfare vi dagligt; men at Forholdet mellem det Legemlige og Aandelige skal være et Aarsagsforhold, og det Sidste altsaa kun en blot og bar Virkning af det Første, er en Paastand, som savner al Bevis. »Det er klart,« siger Høffding (anf. Skr. S. 102), »at her (d. e. af Materialismen) kun er paavist et Afhængigheds, et Betingelsesforhold. Fordi to Momenter betinge hinanden, behøver det Ene ikke at være frembragt af det Andet; der kan godt være en kvalitativ Forskel tilstede, . . . som viser hen til et tredie, mere omfattende Element, af hvilket begge hine Momenter udspringe . . .

Kun en metafysisk Undersøgelse kan fastsætte Forholdet mellem Aand og Materie.« Dette tredie Element, Høffding henviser til, er for os Kristne Gud, i hvem Aanden og Naturen have deres levende og evige Enhed, og som i Skabelsen har sat dem ud fra sig selv i relativ Selvstændighed og differentieret dem, for at de i Mennesket skulde gaa sammen i det personlige Livs Enhed og afspejle Skaberens Herlighed.

Ifølge Skriften er Mennesket »en levende Sjæl« (Psyche, 1 Kor. 15), d. e. den levende Enhed af Aand og Legeme. Ogsaa Dyret tillægger den en Sjæl, men denne er kun det animalske Livsprincip, der har sit Sæde i Blodet; Mennesket derimod har en aandelig Sjæl, hvormed Kvalitetsforskellen fra Dyresjælen er given. At Sjælen er et selvstændigt aandeligt Princip, relativ uafhængig af Legemet, kunne vi ikke bevise, men Materialismen endnu mindre modbevise. At Aandslivet er absolut proportionalt med Hjærnens Udvikling, modbevises paa mange Maader af Erfaringen, ja, de i saa høj Grad intelligente Myrer, Bier og Ædderkopper mangle jo endog Hjærne. Paa samme Maade forholder det sig med Material.s Paastande om Hjærnens Størrelse, Struktur og Sammensætning, hvormed jeg ikke skal spilde Tiden, saa meget mindre som alle Argumenterne i et af Sensualismens Hovedværker, Büchners: »Kraft und Stoff«, løbe sammen i den Slutning: »Altsaa er der — Zuzammengehörigkeit von Gehirn und Seele!«*) som om noget Menneske i Verden tvivlede derom eller behøvede nærmere Undervisning om dette fra

*) Kroman: Anf. Skr. S. 53.

Arildstid af bekendte Faktum. Førend Material. indlader sig paa at belære os om Sjælen, skulde den se først selv at faa at vide, hvad Materie er, og ikke engang dette kan man forklare os. Materien er, naar alt kommer til alt, et ligesaa mysteriøst Væsen som Aanden, ja, en saa højt rangerende Tænker som Lotze anser endog Materien som »formummet Aand«, som en med det Aandelige nær beslægtet Substans, saa at Forholdet mellem Legemet og Sjælen ikke er en Vexelvirkning mellem noget Aandeligt og noget Materielt, men mellem to oversanselige Realiteter, der ere ensartede, men af hvilke den ene for os frembyder Skinnet af materiel Tilværelse. Lotze afviser Materialismens Paastand, at »Sjælen er Resultanten af de materielle Hjærnefunktioner«, ved at minde om, at der bestaar en Væsensforskel mellem de nervefysiologiske Hjærneprocesser, der ere enfolde, hvorimod Processerne i Bevidsthedslivet ere af en kvalitativ forskellig Art; thi her indtræder en Fordobling, idet Processen ikke blot er eller sker, men den er tillige for mig, d. v. s. Jeg er mig den bevidst. Overgangen fra Sansning til Bevidsthed er et Mysterium. Hvor langt vi end, siger Lotze, forfølge Sansepaavirkningen gennem Nerverne, ville vi dog aldrig formaa at paavise, at det ligger i selve en saadan frembragt Bevægelses Natur at ophøre som Bevægelse og i Bevidsthedslivet at gaa over til og opfattes som Lys- og Lydfænomen. Det er umuligt her at finde en kontinuerlig Overgang, og man nødsages derfor til at søge et selvstændigt Grundlag for Forklaringen af Bevidsthedslivet. Dette Grundlag er Bevidsthedsidentiteten eller Bevidsthedens Enhed. I vor Bevidsthed hersker et aktivt Enhedsprincip,

der kombinerer Forestillingerne, idet det hæver sig over dem og overskuer dem som sine Forestillinger. Dette Enhedsprincip kalde vi Sjælen.

Her have vi en anset Filosofs Svar paa det Spørgsmaal: Hvad er Sjælen? Den er vort sammensatte Væsens Enhed, ikke et blot Fællesnavn for det sammenslyngede »Spil af Kræfter, som higer efter en Evighed«, men disse Kræfters reale Enhed, sammenholdende Baand og styrende Princip. Det er Sjælen, som tænker, elsker og vil, og ikke Hjærnen; denne er kun det Redskab, Sjælen benytter, ligesom Tonekunstneren sit Instrument eller Telegrafisten sit Apparat, og Nerverne ere de Traade, hvorigennem Sjælen telegraferer sine Befalinger til alle Organismens Dele, og gennem hvilke den modtager sine Meddelelser fra Omverdenen. Som et aandeligt Princip kan den ikke opløses og tilintetgøres. Det er Selvmorderens sørgelige Vildfarelse, at et Menneske kan dræbe sig selv; er der noget, som absolut ikke kan dræbes og tilintetgøres, da er det Selvet. Sandt synger derfor Johannes Ewald:

»Mon Havets Bølger slette ud,
Mon Gift fortærer Præg af Gud?
Kan Dolken dræbe Tanker?«

Naar Døden da ikke er Lyset, som gaar ud af Mangel paa Olje, men er Manden, som gaar ud af Huset, som ikke er brugeligt længere, hvor gaar da Sjælen hen, naar den forlader Støvhytten? Skriften svarer: »Aanden maa komme til Gud igen, som gav den!« Hvorfor maa komme? Fordi det er en Lov, at alt tilsidst vender tilbage til det Sted, hvor det hører hjemme, og hvorfra det udgik. Fordi Stenen

maa falde til Jorden, og Bækken løbe ud i Havet, og Støvet vende tilbage til Støvet, derfor maa Sjælen vende tilbage til Aandernes Fader, som udsendte den. Hos ham hører den hjemme, efter Faderhuset længes den, lad saa Vantroen nægte Creatianismen og forsvare Traducianismen saa meget den vil; thi selv om det kunde godtgøres, at der nu finder en Sjæleforplantning Sted (Traducianisme), hvad vil man da sige om den første Sjæl, og én var jo dog den første, og det er jo, som vi før saa, et blot og bart Postulat, at Naturen ved egen Kraft kan frembringe Aanden. Men maa man indrømme Creatianismen (Sjæleskabelsen) ved det første Led i Rækken, hvorfor da ikke ogsaa ved de følgende Led, om ikke som enevirkende Faktor saa dog som sammenvirkende med Traducianismen, saaledes at Sjælelivet maa tænkes at fremkomme ved en Samvirken af overnaturlig og naturlig Kraft, enten denne Samvirken nu finder Sted i selve Undfangelsens Øjeblik eller, som den rabbinske Theologi lærer, den først indtræder paa et senere Trin af Fosterudviklingen. Man vil i al Fald ikke kunne bestride, at ethvert Menneske har en Individualitet eller oprindelig given Ejendommelighed, et Nyt, der ikke saaledes har været tilforn og ikke saaledes skal komme igen, og som ikke lader sig forklare af Naturen alene.

Hvorledes Forældrenes hele legemlige og aandelige Væsen kan være koncentreret i Fosterets mikroskopiske Kimblære og som stofligt Anlæg overføres paa Barnet, det spotter enhver naturlig Forklaring og bliver kun forklarligt under Forudsætning af en teleologisk formende Virksomhed, for hvilken de fysiske Kræfter kun ere Redskab og Middel, ligesom

det Stof, hvori Kunstneren arbejder og udpræger sin Fantasis Skabninger (Frohschammer, anf. Skr. S. 87 ff.). Den fysiologiske Forklaring af Mennesketilblivelsens Hemmelighed er utilstrækkelig, den giver os kun den ene Side af Sagen; den anden er den guddommelige Skaberfantasis plastisk formende Virksomhed i Naturens dunkle Værksted. Det er denne, som betinger den nye Individualitet. Med Fysiologien alene synke vi ned i Dyreriget, og det nye Menneskeindivid bliver ikke en ny Individualitet, men kun et nyt Exemplar af Arten. Den menneskelige Individualitet er en Kendsgerning, og paa denne Kendsgerning strander Arvelighedshypothesen; thi hvad og hvormeget det nye Menneskeindivid end har taget i Arv fra sine Forældre, som Individualitet er han mere end en Gentagelse af det Foregaaende med lutter nedarvede Egenskaber, han er et ubetinget Nyt i Menneskeslægtens Række og vedbliver at være det i sit Forhold til Omgivelserne, vedbliver at være sig Selv og hævde sit Selv overfor disse i Tilegnelse og Udsondring og produktiv Virksomhed (jfr. Martensens Ethik I, 117 ff.).

Material., der altid har anset Mennesket som et Slags højere Dyr, fik i Darwins Artsforvandlingslære en velkommen Støtte for denne Antagelse. Ifølge denne Lære nedstammer Mennesket fra Aben, men ligesom den ikke kan paavise Urcellen eller de postulerede primitive Organismer, saaledes formaar den heller ikke at paavise Overgangsformen mellem Aben og Mennesket, hvilket unægtelig er en fatal Omstændighed for denne Læres Videnskabelighed. Den er reduceret til at maatte udstede en Vexel paa Fremtiden. Hvormeget kan ikke ligge gemt i Jordlagene! Det er den udvortes Lighed mellem Aben og Men-

nesket, som har hævet Aben til den Værdighed at anses for Menneskeslægtens Stamfader. Som om nogen Slutning af Betydning lader sig drage af udvortes Lighed, her, i Bestemmelsen af Mennesket, hvor alt kommer an paa det Indvortes. Om Mennesket i legemlig Henseende lignede Aben ti Gange mere end Tilfældet er, beviste det dog ikke det ringeste. Og over den legemlige Lighed maa man ikke overse den legemlige Ulighed. Abens Hjærne er, som de andre Dyrs, enkelt, Menneskehjærnen er dobbelt. Aben har fire Hænder og »gaar paa Fire«, hos Mennesket ere Fødderne udelukkende Bevægelsesredskabet, og Hænderne ere frigjorte for umiddelbart at kunne træde i Aandens Tjeneste som Arbejdsredskabet. Aben kan rejse sig op og for saa vidt faa Hænderne frigjorte, men hvad kan den derfor arbejde og udrette? Og hvorfor ikke? Fordi den, skjønt den har Haanden, dog mangler Aanden. »I Aben viser Gud os, hvad Mennesket med sit underfulde Legeme vilde være uden Aanden.« Med den oprejste Stilling og Gang staar Mennesket opløftet over den hele Natur. Og saa hans opadvendte Blik. Dette er saa karakteristisk, at Grækerne deraf tog Navn til Mennesket. Anthropos kaldte de Mennesket, og Anthropos betyder den Opadskuende. Men Blikket er symbolsk for Livsretningen og Livsmaalet. Dyret luder med Hovedet, ser til Siden og nedad, det hører Jorden til; Mennesket ser fremad og opad, det hører Himlen til. Og saa endelig Abeskriget og Menneskeordet!

»Aandepustet fra det Høje
gjorde mig til Jordens Drot.
Abekat og Papegøje
af mig har en Skygge blot:

Aben Skyggen af mit Bryst,
Papegøjen af min Røst,
men mit Blik, mit Ord og Mæle
ej al Verdens Ravne stjæle,«

nej, Vantroens Ravne skal aldrig stjæle vor Menneskeværdighed fra os, og hvor bliver den af, naar vi bære Abens uudslettelige Mærke istedetfor Guddomspræget. Naar nogle mene, at det sidste godt lader sig forlige med vor Abeherkomst, da svarer jeg Nej! Idealet og Karrikaturen lader sig ikke forlige, og ethvert Menneske, som ikke er bleven en vantro Skrue, har en instinktmæssig Følelse af, at Mennesket i Aben har sin Karrikatur. Derfor sammenligner Biblen heller aldrig Mennesket med Aben, men med den kongelige Løve, Dyrenes Herre, med det taalmodige Lam og med den ømme Fugl. Til Støtte for Abehypothesen henviser Karl Vogt til Mikrocefalen eller den fødte Idiot, men denne er aabenbart en Misdannelse af Naturen og ikke en lavere og berettiget Dannelse; i saa Fald maatte Idioten være levedygtig og istand til at forplante sig, men de fødte Idioter ere i Reglen kortlevende og ikke avledygtige. Ligeledes har man henvist til Fosterudviklingen og Ligheden i denne mellem de forskellige Dyr, Mennesket indbefattet. Mennesket gennemløber i Fosterudviklingen Tilstande, hvori det ligner en Fisk, et Amfibium, en Fugl og et lavere Pattedyr. Men dette er ligesaa lidt som de rudimentære Halehvirvler og andre dyriske Rudimenter i Menneskelegemet noget Bevis for Materialismens Paastand. Det beviser og stadfæster kun det Princip, at Naturen overalt lader Udviklingen skride frem fra det Lavere til det Højere. At Menneskelegemet ligner Dyrelegemet i mange Henseender, er der Ingen, som

nægter, og det kan ikke forundre, at Lighed er tilstede allerede i Fostertilstanden, men derfra at slutte til Væsenslighed mellem Dyret og Mennesket, lader sig ikke gøre; thi det Væsentlige hos Mennesket, det aandelige Princip, fattes ganske Dyret.

Man søger at give Dyrehypothesen ét Skin af Sandsynlighed ved at trykke Mennesket saa langt ned og løfte Dyret saa højt op, at man naar det Punkt, hvor Dyret og Mennesket falder sammen. Man gaar ud fra den Antagelse, hvis Urigtighed Historien klarlig har godtgjort, at Menneskeslægten er begyndt paa et dyrisk Trin, og at de moralske og religiøse Evner, det har taget i Arv fra Dyreforældrene, »efterhaanden« gennem de Lyellske Millioner af Aar ved Opdragelse og Kultur ere blevne udviklede og forædlede, indtil det Trin af Moralitet og Religiøsitet, hvorpaa Slægten nu staar, er bleven naaet. At man tidligere i psykologisk Henseende har sat Dyret for lavt, indrømme vi gerne. Dyrene have megen Intelligens og Følelse, men tillægge dem Moralitet og Religiøsitet kan man kun, naar man tager Moral og Religion i en helt anden Betydning end den, som ved Sprogbrugen er dem hjemlet, altsaa kun ved en fejlagtig Brug af disse Ord. Moralitet forudsætter den klare Bevidsthed om Forskellen mellem Godt og Ondt, om Forpligtelsen til det Gode, Ansvarsfølelse, Samvittighed, med et Ord Frihed. Uden Frihed ingen Moralitet, og Dyret er ufrit, bundet i Driften. En anden Sag er det, at Dyret ved at stilles ind under Menneskets Paavirkning kan dresseres til en Kvasi-Moralitet og Kultur, saaledes som man i sin Tid dresserede en Abe i Berlin og drev formelig Afguderi med den, fordi den havde lært at bruge Serviet og røge Cigar. Man

kunde maaske have bragt den endnu videre i at efterabe Mennesket, men aldrig vil man ved nogen Dressur formaa at gøre Dyret til et Menneske. Dette er allerede antydet ved Ordet Dressur. Sproget, der er en fin Tænker, tillader os kun at bruge dette Ord overfor ufrie Væsener, det frie Væsen derimod er Genstand for Opdragelse, og uden Opdragelse og Opdrager resulterer intet Menneske. Selv om derfor hint forunderlige Abemenneske, der skal danne Overgangen mellem den rigtige Abe og det rigtige Menneske, var mere end en Skabning af Vantroens Fantasi, saa vilde det dog aldrig være bleven Menneske, fordi der ikke var nogen Opdrager, og fordi det fattedes Opdragelsesmuligheden eller Friheden.

Den af Vantroen paastaaede Religiøsitet hos Dyrene er hverken mere eller mindre end en Ytring af den Frygt for Mennesket, som af Skaberen er nedlagt i Dyrene (1 Mos. 9, 2), og som bliver levende i dem, naar de befinde sig overfor ham, som Gud har sat til deres Herre og Hersker. Vil man kalde dette Religion, saa er det imod Sprogbrugen, ifølge hvilken Religion er Menneskets Samfund med Gud i Tro, Haab og Kærlighed, altsaa et personligt Forhold, og om Religion i denne Betydning af Ordet kan der selvfølgelig ikke være Tale hos Dyrene, efterdi de ere upersonlige Væsener.

Den darwinske Hypothese om Menneskets Oprindelse strander paa Forklaringen af den menneskelige Naturs Idealitet, saaledes som denne fremtræder og realiserer sig i Religion, Sædelighed, Videnskab, Kunst og det menneskelige Retssamfund. At de æsthetiske og moralske Begreber ere forskellige efter de forskellige Kulturstandpunkter, hvorpaa Folkene be-

finde sig, nægte vi ikke. Det er jo en ligefrem Følge af den Udviklingslov, disse Evner som alt Menneskeligt ere undergivne. De kunne naa et relativt Højdemaal, men ogsaa ved Forsømmelse — fremfor alt af det sande Gudsforhold — synke ned til et sørgeligt Lavmaal. Men hvor forskellige Folkenes Begreber om det Gode, Sande og Skønne end historisk vise sig at være, at der er en Forskel mellem Ondt og Godt, mellem Sandhed og Løgn, mellem Ret og Uret, mellem Skønt og Hæsligt, ere de alle enige om, og i dette at er Bekræftelsen af den menneskelige Naturs Idealitet indeholdt, og den lader sig kun forklare naturalistisk ved et: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas! Med Personlighedsriget staa vi ved en af de Kløfter, som kun Skaberen kan slaa Bro over.

Jeg slutter disse Bemærkninger om Darwinismen og Materialismen med at gjøre Rede for det Forbehold, som De vil mindes, at jeg før tog overfor Drummonds Opfattelse af Forholdet mellem Naturens og Aandens Rige og den Stilling, han anviser Personlighedsriget. Forskellen mellem hans og min Betragtning er, at medens jeg sætter Mennesket overfor det organiske Rige som et nyt Rige, saa henregner han Mennesket til det organiske Rige ligesom Dyret og Planten — i dette Stykke er han Evolutionist — og først med Genfødelsen, »den nye Skabelse«, træder Mennesket ind i Aandens Rige. Jeg kender ligesom han tre Riger; men medens jeg har Rækken: 1) Det uorganiske Rige, 2) det organiske Rige (d. e. Planten og Dyret) og 3) Personlighedsriget (Mennesket baade som uigenfødt og genfødt), saa er Drummonds Række: 1) Det uorgan. Rige, 2) det organ. Rige (Planten, Dyret og det uigenfødte Menneske) og 3) Aandens

Rige (det genfødte Menneske). Differencen bestaar altsaa i, at vi sætte Grænsen mellem Naturens og Aandens Rige forskelligt; jeg fastholder, at Mennesket allerede i Kraft af den første Skabelse og som et personligt Væsen med Selvbevidsthed og Selvbestemmelse hører med til Aandens Rige, han derimod lader Genfødelsen danne Grænsen mellem Natur og Aand; men Konsekvensen af denne Opfattelse er skæbnesvanger. Som nemlig Forskellen mellem det Uorgan. og det Organ, er identisk med Forskellen mellem det Døde og det Levende, saaledes er Forskellen mellem det andet og det tredie Rige identisk med Forskellen mellem det, som kun har timelig Existens, og det, som er bestemt for evigt Liv. Naar man nu nægter, at Mennesket allerede i Kraft af den første Skabelse eller som gudsbilledligt Væsen har Udødelighed, og med Drummond hævder, at Udødeligheden er betinget af Genfødelsen, saa komme vi til den af E. White og Flere hævdede eskatologiske Opfattelse, som bærer Navn af Annihilationismen eller Læren om den betingede Udødelighed, ifølge hvilken alle Sjæle, som ikke personligt ere genfødte, for evigt blive tilintetgjorte, medens kun den lille Flok af genfødte Kristne opnaar det evige Liv. »Udødelighed kun ved Kristus!« er denne Theologis Løsen. Dens Fejl er, at den krænker Begrebet om den første Skabelse, d. v. s. som skabt i Guds Billede eller som Personlighed har Mennesket allerede en udødelig Aand, thi uden denne kunde det ikke med Sandhed kaldes Guds Billede og Lignelse, og i og for sig er en dødelig Aand en Modsigelse, efterdi Aanden ifølge sit Begreb er Liv, personligt Liv. Men denne Menneskets medskabte Udødelighed er endnu kun af formal Natur, den fattes

sit Indhold, hvilket den efter Syndefaldet kun kan opnaa ved Genfødelsen, i hvilken den bliver forenet med Gud og fyldt af Gud, bliver »det nye Menneske, som er skabt efter Gud i Sandheds Hellighed og Retfærdighed«. Genfødelsen er en Skabelsesakt af Gud ved den Helligaand. Men det maa ikke overses, at Genfødelsen af den hellige Skrift ikke blot betegnes som en Skabelse, men ogsaa som »en Fornyelse« ved den Helligaand (Ef. 4, 23. Tit. 3, 5). Forene vi disse to Sider, faa vi Begrebet om Genfødelsen som en skaberisk Fornyelse. Hvoraf? Af Gudsbilledet, som ikke ved Synden er tabt — ellers var det faldne Menneske ikke mere Menneske — men kun forvansket, besmittet og nedbrudt. Skriften betegner det faldne Menneske som »halvdød«. Herefter bestaar Genfødelsen i Restitutionen af det forvanskede Gudsbillede og Tilbagegivelsen af den tabte Retfærdighed, hvormed Forholdet mellem Skaber og Skabning igen bliver normalt. Det nye i Genfødelsen er altsaa ikke, at Mennesket fra dødeligt bliver udødeligt, men at han fra at være en Synder bliver en Hellig, og dette er ikke muligt uden et Under, thi der er mellem Hellighedens og Syndighedens Rige en ligesaa dyb Kløft som mellem det Personlige og det Upersonlige, og mellem det Organiske og det Uorganiske. Naar Drummond, som er kommen til sin Opfattelse gennem et evolutionistisk Syn paa Tilværelsen, beraaber sig paa Joh. 3, 3: «Uden nogen bliver født paany, kan han ikke se Guds Rige« og betoner dette »kan«, da gøre vi det samme; men at »se Guds Rige« er ligesom at »se Gud« en Betegnelse af det salige Liv, altsaa en Kvalitetsbestemmelse, og der ligger ikke, som Drummond mener, deri nogen Hentydning til Udødelighed,

der er en rent formal Bestemmelse. Naar han ligeledes som sit andet Hovedsted beraaber sig paa Joh. 15, 4, at vi »ikke kan bære Frugt uden vi blive i Kristo«, da betone vi ogsaa dette »kan«, men bemærke, at det, ikke at kunne bære Frugt uden Kristus, er noget andet, end ikke at kunne existere uden Kristus. Dette er Drummonds anden Fejl, at han ikke skelner mellem det evige Livs formale og reale Side. Idet vi gøre denne Distinktion, sige vi: Evigt Liv eller bestandig Vedvaren (Udødelighed) tilhører Mennesket som et personligt Væsen, skabt i Guds Billede; men evigt Liv efter dets reale og kvalitative Bestemmelse som helligt og saligt Liv tilhører kun den genfødte Kristen. I Modsætning til Drummonds og Whites: »Udødelighed kun ved Kristus!« bekende vi med den hellige, almindelige Kirke: Salighed kun ved Kristus!

Kærnen i Naturalismen er den Paastand: Der gives ingen Teleologi men kun Kausalitet, ingen Plan og Hensigt men kun naturlige Aarsager og Betingelser. der virke med Nødvendighed. Darwin søgte at eftervise dette paa Naturlivets Omraade, men Konsekvensen kræver, at denne Betragtning ogsaa anvendes paa Historien, efterdi ogsaa Menneskeaanden har sin Natur, som er bunden til sine Naturbetingelser. Det er Darwins Landsmand, Herbert Spencer, som har gjort denne Anvendelse og søgt at give en filosofisk Begrundelse af Tilværelsen ved at forklare alle Fænomener i Naturens og Aandens Verden ud af den naturlige Udviklingslov, der saaledes er ophøjet

til Existensens Grundlov. Ifølge Spencer hersker Naturloven eller Nødvendighedens Lov ligesaa uindskrænket i Historien som i den materielle Verden, Friheden er kun en Indbildning. Naar vi kende Lovene for den historiske Udvikling, ville vi formaa at beregne og bestemme Menneskets Handlinger ligesaa sikkert som Botanikeren bestemmer Planten eller Astronomen beregner Stjærnernes Baner. Der er ingen Gud, som leder de menneskelige Handlinger og Begivenhedernes Gang, saaledes at de tjene til Opnaaelsen af hans Formaal, men alt udvikler sig med Nødvendighed. Saaledes som det gaar, maa det gaa. »Det var ligesaa nødvendig betinget, at Paulus døde for Evangeliet, som at Nero lod ham henrette, at den første var en Kristen og den sidste en Modermorder.« Naturloven eller Nødvendigheden sidder paa Verdensthronen som den absolute Suveræn, hvem al Udvikling ubetinget er underlagt. Den historiske Udvikling tager sin Begyndelse fra det darwinist. Dyrestadium og foregaar efter den darwinske Recept: De individuelle Variationer, Kampen for Tilværelsen og Arveligheden. De første have altid været tilstede og gjort sig gældende i den historiske Kamp for Tilværelsen. Menneskene begyndte deres Samfundsliv ligesom Kvæget i omstrejfende Hjorde, kæmpende med de vilde Dyr og med hinanden indbyrdes; de vare tvungne til at holde sammen og indgaa Forbund til gensidig Værn og Beskyttelse, og ad denne Vej fremgik Statsdannelsen, det ordnede Retssamfund. Kampen for Tilværelsen strækker sig gennem hele Historien i den dobbelte Skikkelse af Krigens blodige og Konkurrencens ublodige Kamp. De Dygtigste ville altid sejre i denne Kamp og nedarve deres fremragende Egenskaber paa

[illegible] bestandig vil skride fremad [illegible] Den sædelige Lov, som er et med [illegible] ud over det Onde. Dette [illegible] og Civilisationen skrider ustandseligt fremad. [illegible] Virkeliggørelse her i Verden er [illegible]

Denne Anskuelse er lige stridende mod Kristendommen og mod Historien. De protestere begge mod Dogmet om det oprindelige dyriske Standpunkt, hvorfra Udviklingen skal være begyndt. Kristendommen lærer og Historien bekræfter, at Udviklingen er begyndt paa modsat Vis, hvoraf følger en modsat Betragtning af denne selv, dens Væsen og Maal. Med Anerkendelse af den spencerske Betragtnings relative Sandhed, de historiske Naturbetingelser og deres indgribende Betydning for Udviklingens Gang, hævde vi det som denne Betragtnings Grundvildfarelse, at den gør det, som kun er en Side af Sagen, til hele Sagen. Thi saavist som Naturbetingelserne er en af den historiske Udviklings Faktorer, saavist er det ogsaa, at der endnu ere to Grundfaktorer, den menneskelige Frihed og det guddommelige Forsyn. De historiske Frihedsbetingelser ere ligesaa sikre Kendsgerninger som Naturbetingelserne, og med Frihedens Faktor er den providentielle eller guddommelige Faktor tillige given, efterdi den menneskelige Frihed og Personlighed kun er forklarlig under Forudsætning af den evige Centralpersonlighed eller Gud. Dette viser sig allerede ved Forklaringen af Statstilblivelsen; vi kunne umuligt forklare Staten som en rent menneskelig Ordning, tilbleven blot ved ydre Naturbetingelser, en Contrat social paa Basis af Naturnødvend[illegible] Samfundsdriften er af Skaberen

nedlagt i Mennesket, og Driften til et retslig ordnet Samfundsliv vilde have gjort sig gældende ogsaa under Forhold af en helt anden Beskaffenhed end dem, Naturalismen forudsætter. »Menneskets højere, aandelige Drift tilskynder det til at danne Stater og kræver et Liv i en Stat, et ordnet Retssamfund. Det er Meningen med den aristoteliske Sætning: »Mennesket er et politisk Væsen«, bestemt af Skaberen til at leve i et borgerligt Samfund og med Anlæg dertil.« Men dermed viser Staten sig at være ikke blot en menneskelig men ogsaa en guddommelig Ordning; den viser i sidste Instans tilbage til Forsynsviljen, som realiserer sig gennem den i Mennesket nedlagte sociale Drift. Det er Staten, som betinger Civilisationen og Kulturudviklingen, men at denne med Nødvendighed stadigt maa føre fremad mod det Fuldkomne, lader sig kun paastaa, naar man med Spencer overser det Onde, Synden, og dennes indgribende Betydning for den hele Kulturudvikling. At det Onde bortvisner af sig selv, er imod al Erfaring. Det Onde er et Affald fra det Gode, og er underlagt Tyngdeloven; Faldet voxer i Hurtighed og Kraft jo mere den faldende Genstand fjærner sig fra Udgangspunktet. Det Onde er Udviklingens Lov undergivet ligesaa vel som det Gode. Og selv om en fremadskridende, rent verdslig Kultur ikke er udelukket med Synden, naar denne udviklede sig samtidig med Kulturen og overalt paatrykkede den sit Stempel og Præg, vilde dette saa kunne kaldes et Fremskridt mod det Fuldkomne? Man nægte Synden eller man give den andre, omskrivende og formildende Navne, den forbliver derfor ligefuldt, hvad den er, en historisk Realitet af første Rang, en imponerende Samfundsmagt, der spiller en

Hovedrolle baade i Hverdagshistorien og i Verdenshistorien.

Naar det, som jeg i det Foregaaende har paavist, ikke lader sig gøre at opfatte Naturen som en blot og bar Mekanisme, saa gaar det endnu mindre an med Spencer at reducere Historien til en blot mekanisk efter en blind Naturnødvendigheds Love sig fuldbyrdende Udvikling. Vi forkaste denne Anskuelse, fordi den krænker den religiøse Bevidsthed ved at udelukke Gud af Historien, og den sædelige Bevidsthed ved at nægte Friheden og nedsætte Mennesket til et aandeligt Dyrerige, og den logiske Bevidsthed ved at lære en Udvikling, som enten er uden noget Maal, det endeløse Fremskridt, eller som ubevidst stiler hen imod et Maal, der kun er det tilfældige eller nødvendige Resultat af Udviklingen, nemlig Undergangen af den nærværende Verden og Fremkomsten af en ny Verden, der efter det samme mekaniske Forløb som denne ligeledes forgaar, og saaledes fremdeles i et uophørligt Kredsløb af undergaaende og paany af deres Aske fremgaaende Verdener. For hvilken af disse to Endeforestillinger, det endeløse Fremskridt eller det endeløse Kredsløb, Evolutionsfilosofien erklærer sig, saa formaa vi ikke i nogen af dem at erkende det i Sandhed rationelle Maal for den historiske Udvikling, men maa her som i alt Andet holde os til, hvad Aabenbaringen derom lærer.

Det Sande i den moderne Vantros Verdensanskuelse er dens Fremhævelse af den Lovmæssighed, som findes baade i Natur og Historie. Denne Erkendelse maa betragtes som et Fremskridt overfor en Forestilling, der ikke lod Verden i sin af Gud givne relative Selvstændighed komme til sin fulde Ret, ikke kunde

eller vilde se, at der i Skabningen er nedlagt Spirer og Kræfter, bestemte til Selvudfoldning efter de af Skaberen i Skabningen nedlagte Love. Vi indrømme fuldt ud Lovmæssigheden baade i Natur og Historie, men dermed vise vi ikke Skaberen ud af Naturen eller Forsynet ud af Historien. Vi kunne ikke være med til at dethronisere den levende Gud og sætte Naturloven, være sig Udviklingsloven eller de enkelte Naturlove, i Guds Sted. Det er dette, den moderne Vantro gør; den paastaar, at Verden lader sig forklare af Naturloven alene. Har da Naturloven frembragt Verden? eller er den ikke kun et Udtryk for den Orden og Sammenhæng, som findes i Verden, der maa være tilstede, førend der kan være Tale om dens Love. Vi nægte ikke Lovens almindelige Herredømme, eller at der er Orden og Sammenhæng i Alt, men kun at Verden lader sig forklare af denne Lovmæssighed. Vi gøre os ikke skyldige i den modsatte Fejl af Naturalismen, vi sige ikke: Det er altsammen Frihed! som den siger, at det er altsammen Nødvendighed; nej, Existensen har to Poler, Frihed og Nødvendighed, og vi misunde ikke Vantroen dens Opdagelse af en Verden med én Pol. Kan man ikke opnaa Monismen paa andre Betingelser, saa lade man hellere alle monistiske Bestræbelser fare. Nødvendigheden eller Lovmæssigheden er efter vor Betragtning saa langt fra at udelukke Gud, at den tvertimod aabenbarer os Gud; Naturnødvendigheden er for os den Form, hvorunder Skaberens, og den historiske Nødvendighed den Form, hvorunder Forsynets Herredømme fremtræder. Men hvorledes Nødvendigheden eller Loven er tilstrækkelig til at forklare Verden, fatte vi ikke. Fordi Natur-

livet og Naturkræfterne ytre sig paa en vis, lovbestemt Maade, er det da dermed forklaret, hvad Livet og Kraften er eller hvorfra de stammer? Fordi de fysiologiske Love angive os den regelmæssige og ordnede Maade, hvorpaa det organiske Liv ytrer sig, have de da dermed forklaret os selve det organiske Liv, dets Væsen og Oprindelse? Men hermed er det vist, at Naturloven ikke kan forklare os Verdens Væsen og Oprindelse, men det eneste, den siger os om Verden, er, at der i den hersker Orden og Sammenhæng. Hvorledes er det da gaaet til, at man har sat Loven i Guds Sted som det Princip, hvoraf Alt lader sig forklare? Derved at vore moderne Hedninger ere traadte i de gamle Hedningers Fodspor; thi ligesom disse personificerede Naturtingene og Naturkræfterne og tilbad dem som Guder, saaledes har det evolutionist. Hedenskab personificeret »Lovene«, fremfor Alt Kongen iblandt dem, Udviklingsloven, og ærer den som den Guddom, af hvem og ved hvem og til hvem alle Ting ere. Det har sat Skabningen i Skikkelse af Naturloven i Skaberens Sted. »Af denne mythologiserende Virksomhed,« siger Fred. Petersen (anf. Skr. 59), »er den hele Forvirring opstaaet. Naturloven blev et Slags Væsen, og kunde selvfølgelig ogsaa udrette noget. Os forekommer her at foreligge adskillig Tankeløshed. Tankeløshed er det dog at opfatte Sammenhæng, Regelmæssighed og Orden som frembringende Kræfter.« Og hvad skal man kalde det, naar Vantroen paastaar, at Naturloven og Gud ere uforenlige Modsætninger! »Hvorledes kan Orden og Sammenhæng fortrænge Guds Virken? Er Gud kun, hvor der er Barnagtighed og Fantasteri, men udelukket, hvor der hersker Sammen-

hæng og Orden? Er der Fornuft i saadan Tale?« Nej, ikke mere end i Antagelsen af »Tilfældet« eller af en »ubevidst Fornuft« eller af »villende Atomer« som Verdens Aarsag.

Det er et Fortrin hos Spencer, at han fra Empirien er traadt over paa Metafysikens Grund og ikke er bleven staaende ved den rene Empiri, hvormed man i filosofisk Henseende ikke kommer af Stedet. Men Spørgsmaalet er om hans Metafysik duer, om den formaar at forklare, hvad der skal forklares. Spencer forudsætter Existensen af det, som udvikles, men forklarer os ikke dets Væsen og Oprindelse. Han erklærer udtrykkelig, at Tingenes Grund, den absolute Aarsag, er fuldstændig utilgængelig og uerkendelig, om den kan intet vides. Dette Standpunkt kaldes Agnosticisme, og jeg har allerede berørt det i det Foregaaende. Nærmere at gaa ind herpaa vilde være i Strid med den Plan, som for disse Foredrag er lagt, og jeg maa derfor indskrænke mig til følgende Antydninger.*)

Sandheden i Religionerne, siger Spencer, er ikke Maaden, hvorpaa de løse Problemet om Verdens Væsen og Oprindelse, men deres Anerkendelse af, at her er et Problem, at der gives et Mysterium, som danner Tilværelsens Baggrund, og ligger ud over Erkendelsens Fatteevne. Videnskaben angriber ethvert enkelt overnaturligt Faktum, som Religionen statuerer, men samtidig indrømmer den, at dens egne Erkendelser kun ere relative og ikke naa det absolute My-

*) De, som ønske nærmere Oplysning om Spencers Opfattelse af Forholdet mellem Religion og Videnskab, ville kunne finde en Fremstilling og Kritik heraf i Fred. Petersens anf. Skr. S. 133 ff.

sterium. I Erkendelsen af at Mysteriet staar bagved Tilværelsen, mødes Spencer med Kristendommen. Dog er han saare langt fra at være Kristen. Med Rationalismen gaar han ud fra Forudsætningen om Aabenbaringens og Underets Umulighed og paastaar, at Aabenbaringen ophæver Mysteriet, medens Sandheden er, at den lader Mysteriet blive staaende og kun ophæver dets absolute Ubegribelighed. Han nægter Guds Personlighed, fordi det skal være for lav en Bestemmelse, og opfatter det Absolute som et Overpersonligt. Han vil intet høre om Skabelsen, fordi den, som tidligere omtalt, efter hans Mening indeholder Selvmodsigelser. Han nægter Opholdelsen og lærer en ved sig selv bestaaende Verden, i hvilken Loven er traadt i Guds Sted. Han forkaster den guddommelige Verdensstyrelse som uforenlig med Verdensnødvendigheden. Han ved intet om Synd og om Frelse fra Synden, og hans Eskatologi (Lære om de sidste Ting) er ikke blot, som jeg før viste, alogisk men ogsaa trøstesløs. Den franske Filosof Caro klager over, at Spencer »forlader os ængstelige, bøjede over Randen af den evige Afgrund, idet vi med vor Tanke udspørge det uendelige Mørke.« Som sagt, Spencer mødes kun med Kristendommen i det, vistnok meget væsentlige Punkt, at Mysteriet er Tilværelsens Baggrund. Saaledes er han en bestemt Modstander af Atheismen ved at hævde, at den religiøse Bevidsthed er i sin fulde Ret, hvad det Centrale angaar; men han er ikke mindre en Modstander af Theismen, idet han gør gældende, at det Centrale ikke kan finde sit Udtryk i Personlighedens Form, som for ham er en endelig Form, og for saa vidt er Spencer Pantheist ligesom Areopagiten og Johannes

Erigena, der lærte, at Gud er »overvæsentlig« og absolut ubegribelig, fordi Begrebet vilde bringe Endelighed og Begrænsning ind i Guds Væsen, en Vildfarelse, som jeg allerede har belyst i min Omtale af Pantheismen. Men Spencer staar ikke blot i Modsætning til Theismen, men han indvikler sig med sin absolute Ubegribelighedslære i en Selvmodsigelse. Naar nemlig Betragtningen af den fænomenale Verden med Nødvendighed fører til Antagelsen af det Absolute som »den ubekendte Aarsag«, og »naar det Relative og Fænomenale erkendes som Former for det Absolute, saa maa Erkendelsen af disse Former ogsaa føre til Væsensbestemmelser for det Absolute selv. Det vilde netop være selvmodsigende, dersom de Bestemmelser, der gælde for Formerne, ikke havde i det mindste en relativ Gyldighed for Væsenet selv, der finder sit Udtryk i disse Former«. Med disse Ord paapeger Høffding, hvad han med Rette kalder »Hovedvanskeligheden hos Spencer«.*) Fred. Petersen udtaler, at naar Spencer tillægger sin Overbevisning om, at der staar et overnaturligt Væsen bagved Verden, videnskabelig Gyldighed, »da forundrer vi os, at han ikke vil udsige noget om dette Væsen, thi hvad der overbeviser om Væsenets Tilværelse, indeholder uundgaaeligt tillige Udsagn om Væsenet selv . . . Og se vi nærmere til, saa har virkelig Spencer, enten han har villet eller ej, forudsat visse Bestemmelser hos dette Væsen, som han blot haardnakket vægrer sig ved at udtale. Han antager, at det er den virkelige Grund til Verden, Stoffernes, Aandens, det Moralskes. I denne Antagelse ligger forudsat

*) H. Høffding: Den engelske Filosofi i vor Tid. S. 145.

Egenskaben Magt, og ikke blot nøgen Magt, men ogsaa, hvad der forøvrigt udfordres til at foraarsage den foreliggende Verden. Det er endog et Spørgsmaal, om ikke Spencer her er kommet til at standse en Tankegang, som kunde volde hans Standpunkt adskilligt Bryderi« (Anf. Skr. S. 202). Heri maa man være fuldstændig enig med Fred. Petersen, men naar han saa tilføjer: »Vi have ofte nok fremhævet, at vi ikke tro, Verden i og for sig godtgør et Væsens Tilværelse, hvori den har sin Grund,« saa gaar han ikke blot videre end Spencer, der dog af Verden finder det højeste Væsens Tilværelse, men unægtelig ogsaa videre end det efter den hellige Skrift lader sig forsvare; thi det er dog uimodsigeligt Kristendommens Lære, at Gud ikke blot har aabenbaret sig i Ordet eller Kristus, men ogsaa i Natur, Samvittighed, Fornuft og Historie (jfr. Rom. 1, 18 ff. 2, 14 ff. o. fl. St.), og at der saaledes gives en Gudserkendelse ogsaa ad naturlig Vej. Hvad den kristne Opfattelse af det i denne Sammenhæng omhandlede Problem angaar, da lader den sig i Korthed betegne som den sande Midte mellem Gnosticisme og Agnosticisme. Den forkaster baade Læren om den absolute Begribelighed og om den absolute Ubegribelighed, og lærer, saaledes som Martensen formulerer det i sin Dogmatik, at vi vel ikke kunne have en adækvat Erkendelse af Gud, d. v. s. en saadan, i hvilken Erkendelsen og dens Genstand falde sammen og dække hinanden, men at vi derimod kunne have en sand Erkendelse, sand, fordi den gaar ud fra Gud, og hvad han om sig selv har aabenbaret, og derfor ogsaa fører til Gud (Dogmatik S. 94).

Naar Spencer mener, at Troen paa Gud er frem-

kommen ved Menneskets Forsøg paa at forklare Verdensgaaden og altsaa har en filosofisk Oprindelse, da beror dette paa en Misforstaaelse. Historien og Erfaringen vidne, at Religionens subjektive Grund ikke er Sandheds- men Forsoningstrangen, og at den altsaa i dybeste Forstand er et praktisk Anliggende, et Samvittighedens Anliggende. Det første i Religionen er det Praktiske. Det Theoretiske eller Erkendelsen kommer først i anden Række. Den højeste Sandhed – Gud — er ikke nærmest en spekulativ Sandhed — i saa Fald var de Allerfleste udelukkede fra, hvad der er en absolut Livsfornødenhed for hver Eneste — den er en intuitiv Sandhed, som umiddelbart indlyser og kan haves uden al Filosofi. Den er Lyset, som kommer fraoven, og den som oplader sit Hjærte for dette Lys, han har Gud og skuer en Løsning af de Gaader, som bestandig ville forblive uløselige for den vantro Filosofi, og som den aldrig vil kunne belære os om. Denne Erkendelse er af Hauch udtalt i disse skønne Linier:

»Og jeg har forsket rundt i mangen Bog,
Og jeg har siddet ved de Vises Side,
Trods deres Ord dog blev jeg lige klog
Paa det, som allerhelst jeg vilde vide.

Thi Jordens Kløgt ej give kan Besked,
Om hvad der skimtes gennem Gravens Rifter,
Og hvad enfoldig Fromhed her ej ved,
Det ses ej heller i de Vises Skrifter.

Dog var der En, hvis Øje længer saa,
Hvis Ord skal staa, naar Jordens Kløgt forsvinder,
»Hvo ikke bli'er som en af disse Smaa,«
Saa talte han, »ej Himlens Veje finder.«

Med Materialismen har den negative Aand løbet sin Bane til Ende. Deismen og Rationalismen nægter Kristus men lader den personlige Gud blive staaende. Pantheismen nægter den personlige Gud og sætter istedetfor Aanden eller den almindelige Fornuft i Tingene. Materialismen endelig nægter ogsaa den objektive Fornuft eller Aanden, og lader Sanseverdenen blive tilbage som den eneste Realitet. Det er »Stof og Kraft«, det er Materie altsammen — dybere kan man ikke komme ned. Og til hvilket Syn paa Tilværelsen maa nu den moderne Vantro konsekvent føre, til det lyse Syn, Optimismen, eller til det mørke Syn, Pessimismen? Vi hørte før, at Vantroen proklamerer det lyse Syn. Udviklingen er Fremskridt, og Fremskridtet fører med Nødvendighed til det Fuldkomne. Er dette nu saa vist? At Tiden og Verden skrider fremad, er vist nok. Men med det blotte Fremskridt er endnu Intet sagt, thi Fremskridt er Bevægelse fremad, hverken mere eller mindre, og Bevægelse fremad kan ligesaa godt føre til Fordærvelse som til Velsignelse. Førend man kan dømme noget sikkert om Fremskridtet, maa man kende Udgangspunktet, det, som gav Stødet til Bevægelsen og denne sin Retning, hvilket bliver afgørende for den hele Udvikling; og dernæst maa man kende Maalet, hvilket dette er, eller om der overhovedet er noget Maal, om det maaske ikke er det endeløse Fremskridt, eller om det maaske kun er en Kredsbevægelse, thi ogsaa i denne er der jo en fremadskridende Bevægelse og for saa vidt et Fremskridt. Vi saa før, at just saaledes forholder det sig med Vantroens Fremskridt, det er uden noget virkeligt Endemaal, Telos, enten det nu fattes som det endeløse Fremskridt eller

som det endeløse Kredsløb, og vi erkendte, at et Fremskridt af denne Art er saa langt fra at føre til det Fuldkomne, at det tvertimod fører til det Trøstesløse, og dermed erkende vi, at den rette Konsekvens af den vantro Livsanskuelse ikke er det lyse men det mørke Syn. Naar der ingen Gud og Frelser og intet evigt Liv gives, saa bliver det Haabløshed og Fortvivlelse. Den, som har gjort et Indblik i det Dyb af Elendighed, Livet rummer, Livet med en under Forkrænkelighed sukkende Skabning, med en af Lidelse og Blodsudgydelse opfyldt Natur, med et af Uretfærdighed opfyldt Menneskesamfund, med de talløse i hemmelige Lidelser blødende Menneskehjærter med deres Sorg, deres Savn, deres utilfredsstillede Kærlighedstrang, deres skuffede Forventninger, fejlslagne Planer og brudte Forhaabninger; Livet med Fattigdom, Sygdom, uforklarlige Ulykkestilfælde, tunge Skæbner, forpinte Samvittigheder, Brøde, Skyld, Skam, Vanære, og tilsidst Døden og de Sørgendes Skare, der klager med Schiller i Theklas Lied:

Es rinnet der Thränen vergeblicher Lauf,
Die Klage, sie wecket die Todten nicht auf! —

den, siger jeg, som har gjort et Indblik i Menneskelivets Elendighed og personligt oplevet sin Del deraf, han erkender, at hvo som ikke tror, han maa fortvivle.

Det mørke Syn er saa gammelt som Verden, thi det er Syndens Ledsager. Det møder os i den persiske, pantheist. Sufisme og har fundet sit religiøse Udtryk i Buddhismen, der lærer, at man skal forsage og opgive alle Forventninger og Fordringer til Livet, alle Illusioner om timelig Lykke, og sætter

Nirvana, Intet, som Livets Endemaal.*) Det møder os ligeledes i det gamle Testamentes Prædiker, som forkynder, at »det er Forfængelighed altsammen, og Mennesket har intet bedre at gøre, end at han æder og drikker og glæder sig ved sit Arbejde og nyder Livet med en Kvinde, som han elsker, og skynder sig dermed, inden han farer ned til sit evige Hus (d. e. Dødsriget), hvor der hverken er Tanke eller Gerning.« Det antike Grækenlands Livsglæde er forbundet med et Tungsind over Livets og Glædens Flygtighed, der aander gennem dets Digteres Sange, om end mest i korte og dybe Fortvivlelsens Klageudbrud. I den romerske Kejsertid, der havde tømt Nydelsernes Bæger tilbunds, kappes Digtere og Moralfilosofer i Skildringen af Livets Elendighed og Ynkelighed, stundom klagende, men oftere spottende, og de overordentlig hyppige Selvmord viste, at det var Alvor med den pessimist. Betragtning. Med de nye Folk kom nye Tider med lysere Syn. Men med den moderne, religionsløse Kultur og voxende Usædelighed er Livsleden og Trætheden vendt tilbage, og den har affødt en »Verdenssmertens« Poesi med saa berømte Repræsentanter som Byron († 1824), Leopardi († 1837) og H. Heine († 1856), foruden mangfoldige Digtere af lavere Rang, hvis Digtninger kunne karakteriseres med, hvad Martensen siger om Byrons, at der igennem dem udtaler sig »en skeptisk

*) Nirvana opfattes almindeligt som det rene Intet, men E. Chr. Barfoed oplyser i »Alter og Prædikestol«, at det kun er et Intet. for saa vidt det som den tilkommende Hvile danner Modsætningen til dette Livs Trængsel og Træthed, hvis Negation det er. Sufismen derimod ender rent nihilistisk.

Aand og et sønderrevet Hjærte«, der skildrer os Livets Idealer men paa den mørke Baggrund af en Livets Virkelighed, der viser os Karrikaturen istedetfor Idealet, Trivialiteten istedetfor Idealiteten. Saa kom Arthur Schopenhauer († 1860) med sin filosofiske Begrundelse af Pessimismen, og medens filosofiske Værker ellers kun granskes af Fagmænd, oplevede man her det Særsyn, at hans Skrifter vandt almindelig Indgang i den tyske dannede Verden og ikke mindst blandt den kvindelige Del af den lige op til Samfundets højeste Kredse. Man var pessimistisk i Theorien, hvad ikke forhindrede, at man levede optimistisk, thi, som Luthardt siger, tilsidst finder man sig dog taalelig vel i denne usle Verden ved Dyresteg og Champagne. Og desuden kunde man her referere til selve den pessimist. Filosofis Mester, der i Modsætning til sin Theori praktiserede efter en Klogskabslære og Nydelsesmoral, han havde lavet sig til privat Brug, og naar vi dø og blive til Intet imorgen, hvorfor saa ikke æde og drikke i Dag, hylde Vinen og Guldet og Natten og Skønheden. Der skal jo dog være Konsekvens, og en materialist. Livsanskuelse frembringer med Nødvendighed en eudaimonist. Moral, et paa sanselige Nydelser rettet Liv, og jo mørkere Livssynet er, desto nærmere ligger det at slaa sig løs i ubunden Verdslighed og Sanselighed og gøre Livets Farce saa lystig som mulig, inden den er ude. Saa har man dog noget for at have levet.

Schopenhauer opfatter Verden som Vilje og Forestilling. Det er ikke, som Hegel lærte, Ideen, som ligger til Grund for al Væren; ikke Tanke men Vilje er Verdensprincipet, en blind Drift til Livet, som stræber fremad i bestandig højere Existensformer,

indtil den frembringer Mennesket, i hvem den forener sig med Bevidstheden, og Verden bliver til som den Forestilling, denne blinde Vilje giver sig. Livet er efter sit Begreb naturnødvendig, egoistisk Vilje, og som Følge deraf Lidelse, idet Egoisme overalt tørner mod Egoisme, og Enhver tørner mod sin uundgaaelige Skæbne. Vi føres med Nødvendighed denne imøde, vore Handlinger ere uforanderlig bundne ved vor Karakter og de ydre Omstændigheder. Det er en Indbildning, at vi kunne handle paa mere end én Maade, Viljen er bunden i sine Motiver, Bevæggrunde. Vistnok adskiller Mennesket sig fra Dyret deri, at et Valg er ham givet, men dette bestemmes altid af det stærkeste Motiv, og dets Betydning er altsaa illusorisk. Motiverne er ikke blot tilskyndende, de ere tvingende, nødende og absolut afgørende. Det gælder derfor om at afdø fra Viljen til Lykken og Livet i Erkendelsen af, at den kun er en Illusion, og Lykken kun en daarende Drøm, og Livet kun Indbegrebet af Savn og Lidelse, og denne Verden den slettest mulige. S. er fuld af Spot over Leibnitz's Lære om »den bedste Verden«, ifølge hvilken ingen fuldkomnere Verden end denne er mulig. Han fæster ensidig Blikket paa det fysiske og moralske Onde i Verden, paa Samfundsonderne, paa »den utrolige Smaalighed i Menneskenes eller, som han ynder at kalde dem, de »Tobenedes« Tænkemaade, den enorme Bornerthed i deres Forstand, den grænseløse Egoisme i deres Hjærte, af hvilken der fremgaar skrigende Uretfærdighed, bleg Misundelse og Ondskab indtil Grusomhed«, og idet han samler al Livets Elendighed og Lidelse, alt det, som forarger Tanken og Hjærtet, alt det Irrationelle i Tilværelsen, som i Forhold til en

retfærdig og barmhjærtig Guds Verdensstyrelse staar for os som en uløselig Gaade — idet han samler alt dette i én Sum, udbryder han: Og en saadan Verden skal være skabt af Gud! Jeg gad ikke være den Gud, som har skabt den! Det Bedste i en saadan Verden er snarest muligt at forlade den, at helbredes fra Livets Sygdom, forløses fra dets Byrde og vende tilbage til det Intet, hvorfra man er kommen!

Man maa sige, at denne Betragtning er fuldkommen berettiget fra en Vantros Standpunkt, der ikke kender andet end denne timelige Tilværelse, og at Schopenhauers Filosofi har sin dybere Grund i et Problem, som ingen verdslig Filosofi men alene den kristne Aabenbaring kan vejlede til Løsningen af, nemlig Theodicéens Problem eller Retfærdiggørelsen af Guds Forsynsstyrelse overfor det Onde i Verden. Løsningen af dette Problem lader sig ikke fuldstændig give paa den stridende Kirkes Standpunkt. Vi befinde os endnu midt i Udviklingen, bevæge os op ad Bjærget, og først naar vi have naaet Toppen med den fulde Oversigt over alt i vort eget Liv og i Verdens Liv, er Betingelsen for Problemets fulde Løsning tilstede, og ingen troende Kristen tvivler om, at den vil blive til Guds og Faderens Ære, som skrevet er: »At Du maa befindes retfærdig i dine Ord og vinde, naar Du dømmes« (Ps. 51, 6. Rom. 3, 4). Hvor denne Tro fattes, der maa Haabløshed og Fortvivlelse tage Bolig, og da er Livet ikke værd at leve, da bliver Selvmord den sidste Konsekvens. Men idet Vantroen bærer saadanne Konsekvenser i sig, har den fældet Dommen over sig selv, at den er Vildfarelsen og ikke Sandheden; thi, bortset fra alle kristne Forudsætninger, bærer dog ikke Mennesket af Naturen den

Forvisning i sig, at tilsidst skal dog Lyset og Livet bære Sejren hjem, og at Sandheden umulig kan være en Medusa, som med sit stirrende Blik forstener og dræber os, men at Sandheden er elskelig, mild, barmhjærtig, saa at et Menneskebarns Hjærte fremfor alle Ting kan have sin Lyst og Glæde i den. Denne naturlige Forvisning stadfæstes af den kristne Aabenbaring, at Gud ikke er de Dødes Gud, men de Levendes, thi ham leve de alle; og at Gud ikke vil nogen Synders Død, men at alle skulle blive salige og komme til Sandheds Erkendelse, thi Naade er hans Lyst. Gud er Livets og Naadens Gud, dette er den Sandhed, han ved Jesus Kristus har talt ind i Verden, og kun med Troen paa den bliver Mennesket lykkeligt. I Modsætning hertil forsikrer en spansk Fritænker, Suner y Capdevila i sin Bog »Dios« (d. e. Gud), at »Mennesket kan ikke være Menneske, naar Gud skal være Gud. Mennesket er Kundskaben, Gud er Uvidenheden. Mennesket er Sandheden, Gud er Vildfarelsen! Vi skulle ikke bygge Babelstaarne for at naa en Himmel, der kun er et Blændværk, en Løgn, men lære at bygge paa Videnskab, Kunst og Industri. Mennesket maa haabe paa sin Kundskab og Klogskab, være sit eget Haab og sit eget Forsyn. Jorden er som en Ø i Verdenshavet, og Mennesket er som en Robinson henkastet derpaa. Det er unyttigt at raabe, ingen hører os; det er unyttigt at give Tegn, ingen ser os. Lad os da, ligesom Robinson, søge ved Snille og Arbejde at skaffe os, hvad der er nødvendigt, nyttigt og behageligt for Livet.« Altsaa Kulturen og Civilisationen skal erstatte Religionen! Kan da Mennesket med al sit Snille og Arbejde skaffe Synden og Døden ud af Verden? kan Viden-

skab og Kunst tilfredsstille Menneskets religiøse Trang? kan et nok saa glimrende Nærværende raade Bod paa Savnet af et Tilkommende? Lad Fritænkerne indbilde sig, at det forholder sig saaledes, det er og-saa kun en Indbildning, af hvilken de Fleste af dem blive revne ud, naar Livet tager dem alvorlig i Skole. Da lære de, at i Længden lader Vantro og Optimisme sig ikke forene, og dersom de da ikke vil slaa sig til Ro i den schopenhauerske Pessimisme, saa staar kun ét tilbage, at blive en Kristen og tage mod Religionens Haab og Trøst, tage mod den Lære, at vistnok er Paradiset tabt, og denne Jord ikke Lyksalighedens Land, men Betingelsen for at vinde det tabte Paradis tilbage er tilvejebragt ved Jesus Kristus, og enhver, som i de Helliges Taalmodighed og Tro vil holde sig til og følge ham, skal ogsaa engang indgaa deri. Det er dette store Haab, hvortil vi ere genfødte ved Jesu Kristi Opstandelse fra de Døde. Vi have et Haab, en Fremtid; Vantroen har kun Øjeblikket og det Nærværende. Og naar den da staar ved Graven, hvor Alles Veje mødes, omringet af Sørgende og Grædende, da har den ingen sand Trøst at byde dem men forretter Jordspaakastelsen med de Ord: »Af Jord er Du kommen! Til Jord skal Du blive!« Det Tredie, som Kirken tilføjer: »Af Jorden skal Du igen opstaa!« véd den Intet om og tror den ikke paa. Saa kunne de Sørgende gaa hjem og trøste sig ved »Civilisationens Fremskridt«, og »være deres eget Haab og deres eget Forsyn«.

Vi have nu set, hvorledes den moderne Vantro søger filosofisk at retfærdiggøre sig, og hvor daarligt det lykkes for den. Vi finde i det moderne ligesom i det antike Hedenskab kun enkelte og brudte Straaler af det evige Sandhedslys, som først med Jesus Kristus i sin hele Fylde har skinnet ind i Verden. Jo mere Vantroen fjærner sig fra dette Lys, desto mere forvildes dens Tanker, og med Sandhedsforvirringen følger Livsfordærvelsen, thi enhver Theori har sin tilsvarende Praxis; mellem Troen og Gerningerne, Livsanskuelsen og Livsførelsen er der en indre, nødvendig Forbindelse. Ligesom Troen saaledes præger ogsaa Vantroen hele Livet. Vantroen har sin egen Moral, Politik og Æsthetik, sine egne Idealer og sin egen Livspraxis, hvori dens theoretiske Anskuelse fremtræder, og dens sande Væsen aabenbarer sig, thi af Frugten kender man Træet. Et godt Træ bærer gode Frugter, et daarligt Træ bærer daarlige Frugter, og ligesaa vist som Kristendommen ved sine gode Frugter har legitimeret sig som det gode Træ, Sandhedens Træ, ligesaa vist viser Vantroen med sine daarlige og raadne Frugter, at den er det daarlige Træ, Løgnens Træ.

Idet jeg nu gaar over til at tale om Vantroens praktiske Konsekvenser skal jeg først forsøge at give Dem et Omrids af Vantroens Moral. Det Eneste i Religionen, som Vantroen tillægger nogen Værdi, er Moralen, men den løsriver ganske denne fra Religionen. Istedetfor Religionen sætter den Humaniteten, istedetfor den kristne sætter den den religionsløse Sædelighed. Vi nægte ikke, at der gives en rent human eller verdslig Sædelighed, og overalt, hvor vi finde en Bøjelse under Loven og en Stræben

efter Idealet, afnøder den os Agtelse. Den møder os ikke blot paa kristen men ogsaa paa jødisk og hedensk Grund, og den er i den hedenske Kulturverden forsøgt videnskabelig begrundet og fremstillet fra de ældste Tider indtil vore Dage. Aristoteles kræver, at vi gennem en energisk Stræben og Virksomhed skulle realisere Menneskets Ide og dermed naa Eudaimonien eller Lyksaligheden, hvilken han ikke som vore moderne Hedninger opfatter som sanselig Nydelse og altsaa som noget Udvortes, for hvilket Dyden kun er tjenende Middel, men som selve Dydens Fuldendelse. Kant hævder det kategoriske Imperativ, det myndige: Du skal! der ingen Indvendinger taaler. Men fra hvem stammer denne Lov, og hvo har lagt Mennesket under dens Magt? Kant finder her det praktiske Bevis for Guds Tilværelse, idet han erkender, at der er en højere Magt, fra hvem Sædeloven udspringer, og til hvem den viser tilbage, thi den hellige Lov uden den hellige Lovgiver vilde være som en Strøm uden Kilde. Her dæmrer altsaa paa den verdslige Filosofis Grund den Erkendelse frem, at uden Gud og Gudsforholdet fattes Friheden sin rette Begrundelse, at den verdslige Sædelighed altsaa dog i Religionen har sit sidste Princip og sine dybeste Motiver. Men denne Erkendelse findes kun hos den deistiske og rational. Vantro, den moderne naturalist. Moral fattes den ganske. Den er den rent verdslige og autonome Moral, i hvilken Mennesket er sin egen Lovgiver og har sit Formaal i sig selv, og i sine Handlinger kun lader sig bestemme af Hensynet til det Menneskeværdige, saafremt det da ikke er lavere Hensyn, som blive de bestemmende.

Hvor agtværdigt det nu end kan være, at man

stræber at leve et menneskeværdigt Liv, at opfylde Pligten og øve Dyden uden noget som helst Hensyn til Gud, saa lider dog, som Martensen i sin Ethik har paavist, den religionsløse Sædelighed af indre Modsigelser. Det er aabenbart, at naar et vantro Menneske tager det alvorligt og nøje med Pligtens Opfyldelse, saa er der i hans Hjærte »et Alter for den ubekendte Gud«, en Tro paa det Gode som Tilværelsens højeste Magt, thi hvorledes kunde han uden denne Tro føle sig absolut forpligtet til det Gode og være villig til at bringe tidt smertelige Ofre i dets Tjeneste. »Den uindskrænkede Tro paa Pligten indeholder derfor den skjulte Tro paa en sædelig Verdensorden og Verdensstyrelse, den skjulte Tro paa et guddommeligt Forsyn, der udfører det Godes Sag til Sejer og indestaar for, at Arbejdet i Pligtens Tjeneste ikke skal være forgæves.« Som overfor den menneskelige Virksomhed viser den religionsløse Sædelighed sin Uholdbarhed ogsaa overfor den menneskelige Lidelse, thi her har den intet andet at henvise til end den absolute Resignation eller Bøjelse under blinde Skæbnemagter og en uforanderlig Naturnødvendighed. Men det er den højeste Modsigelse mod Menneskets sædelige Værdighed, at Friheden skal bøje sig under Naturnødvendigheden. »Modsigelsen kan kun løses ved Religionen, naar den Magt, fra hvilken Lidelserne i sidste Betydning komme, er Gud, naar Lidelserne for den Enkelte ere Opdragelsesmidler for Guds Rige, hvad Kristendommen udtrykker i det Ord, at alle Ting maa tjene dem til Gode, som elske Gud.« Endelig formaar den religionsløse Moral kun at beskrive os det Gode — hvortil den endda laaner flere af Hovedtrækkene fra Kristendommen — men den kan ikke

give os Kraften til at gøre det Gode, fordi vi ikke selv ere gode, og den ikke formaar at genføde og give os Muligheden til virkelig at begynde det i Sandhed sædelige Liv. Og hvad er den saa? Hvad gavner os Beskrivelsen af det Gode, naar dette selv fattes! Hvad gavner os Sædeligheden paa Papiret og i de ethiske Systemer, naar vi ikke tillige have den i det virkelige Liv! Allerede Stoikerne forstode at tegne Billedet af »den Vise«, men han var kun et tænkt Ideal, i Virkeligheden lod han sig ikke finde. Alene Kristus har virkeliggjort det sædelige Ideal, og i Genfødelsen og Troen giver han sine Disciple Muligheden til ligeledes at virkeliggøre det.

Bortset fra de her omtalte indre Modsigelser maa det vedblivende fastholdes, at der kan gives Sædelighed uden Religion, men ligesaa bestemt maa det fastholdes, at uden Frihed gives der principielt ingen Sædelighed. De har i det Foregaaende hørt, at den naturalist. Vantro hævder Determinismen, eller Læren om den menneskelige Viljes Ufrihed. Til hvad derom allerede er talt, skal jeg her føje, at ikke enhver Paastand om Viljens Ufrihed er usand. Naar ikke sjældent Forbrydere sige: »Saadan er nu engang min Natur, og jeg kunde ikke handle anderledes,« da forholder dette sig ofte, som der siges; men Sagen er, at saadanne Ulykkelige efterhaanden have gjort sig selv ufrie, hvilket er deres Ansvar og deres Brøde; thi der har været en Tid i deres Liv, hvor de kunde have gjort alvorlig Modstand mod de fristende og koglende Magter, og det er kun fordi de gentagende have forsømt dette, at de tilsidst ere komne i en saadan Syndens Trældom, at de viljesløse slæbes afsted til det Onde. Og Grunden til, at de ikke købte

den belejlige Tid og lyttede til Pligtens og Samvittighedens Røst, maa atter søges i deres Mangel paa Tro, thi hvor denne fattes, vil Pligtens Motiv altid vise sig svag overfor Egoismens og Lidenskabens vældige Magt. I Sammenhæng hermed skal jeg minde om de sørgelige Bidrag til Læren om den ufrie, naturbundne Vilje som Moralstatistiken har bragt for Dagen ved Paavisningen af den Lovmæssighed, som hersker i Forbrydelser, Selvmord, Laster, Ægteskabsskilsmisser, den kvindelige Prostitution o. s. v. Men alt dette beviser ikke, at Mennesket er ufrit, men kun at den frie Vilje kan sættes overstyr, og jo mere ufrit et Menneske har gjort sig, jo mere Synden er bleven Natur i ham, desto mere ville ogsaa hans Handlinger falde ind under Nødvendighedens Herredømme. At den Lovmæssighed i det Onde, som Moralstatistiken har oplyst, ikke er ubetinget, fremgaar deraf, at de syndige Handlinger aftage med Samfundstilstandens Forbedring, hvilket viser, at vi ikke her have at gøre med en uforanderlig Naturlov, men kun med »en Regelmæssighed, som overvejende beror paa ydre Forhold og Omstændigheder«. Var Determinismen Sandheden, da maatte ikke blot Handlingerne men ogsaa Sindelaget, ikke blot Laster og Forbrydelser men ogsaa Dyder og gode Gerninger kunne beregnes; naar dette ikke lader sig gøre, da beviser det, at Paastanden om Viljens Ufrihed er falsk. Mennesket bærer i sin Samvittighed en usvigelig Vished om, at hvor bunden vi end i mangfoldige Henseender ere, vi ere dog frie og ansvarlige for vore Handlinger og kunne ikke vælte al Skylden over paa vor Natur, Opdragelse, ydre Forhold, Fristelsens Overmagt o. s. v. Luthardt oplyser Sagens

rette Sammenhæng ved et fortræffeligt Billede: Vi ere frie midt i vor Bundethed; vi drive som paa et Skib paa Livets Vande, alt som Natur og Skæbne vil føre os, og vi kunne ikke komme udenfor Skibets begrænsede Rum, men — paa selve Skibet bevæge vi os frit.

Vore Dages Vantro har opstillet en Række af Moralsystemer: Comtes Altruisme, Mills Utilitarisme (Nyttemoralen), Holyakes Sekularisme (Leven for denne Verden), Schopenhauers Pessimisme o. s. v. Det Fælles for disse Systemer er, at de nægte Gud som Menneskelivets hellige Midtpunkt, og det Centrale bliver da Verden og Mennesket selv, og Moralen altsaa egoistisk og bundverdslig, en Klogskabs — Nytte — og jordisk Lyksaligheds Moral med afgjort Tilnærmelse til Epikur og Aristip og det Dyriske — den fortabte Søns Vej bort fra Faderen ender blandt Svinene. Den naturalist. Moral staar i Værdighed langt tilbage for den rationalistiske, thi med alle sine Mangler havde denne dog noget Ærefrygtindgydende, hvilket beroede paa, at den hvilede paa Forudsætningen om Gud og Menneskets Frihed i Modsætning til Nutidsvantroens Atheisme og Determinisme. Den var en Pligt og Dydslære, men undgik dog ikke Egoismens Skær; thi idet den nægtede Forsoningen og det Evangeliske i Kristendommen og ensidigt opfattede Kristus som det moralske Forbillede, Gud som Lovgiveren og Dommeren, der lønner det Gode og straffer det Onde, oplod den Døren for det Sind, der gør det Gode for Lønnens og undlader det Onde for Straffens Skyld, hvilket er Egoisme. Her er det, vi have den Belønningsmoral, som man beskylder Kristendommen for, ret som om denne til-

kender Mennesket Saligheden som en Belønning for hans Dyd, og ikke udtrykkelig erklærer, at om end et Menneskes Arbejde i det Godes Tjeneste ikke er uden Betydning og Værd i Guds Øjne (Lignelsen om de betroede Pund), saa er det dog ikke, hvad vi gøre, men hvad Kristus har gjort for os, der forskaffer os Saligheden, saafremt vi i Troen, ydmyge og taknemmelige, tilegne os hans Fortjeneste, thi selv have vi ingen Fortjeneste, men naar vi have gjort alle Ting, som os ere befalede, sige vi: »Vi ere unyttige Tjenere, thi vi gjorde kun det, som vi vare skyldige at gøre« (Luk. 17, 10).

Med denne Bemærkning om Forskellen mellem den rationalist. og den naturalist. Moral, holde vi os nu i det Følgende udelukkende til den Sidste, hvis forskellige Systemer er mere eller mindre tilsløret Egoisme. Jo mere materialist. de vantro Theorier ere, desto mere egoistisk er deres Moral, og al Naturalisme tenderer mod Materialisme. Som i det Theoretiske Mennesketanken saaledes sættes i det Praktiske Menneskeviljen i Guds Sted. Mennesket indsætter sig selv til Autoritet istedetfor Gud. Som den suveræne Mennesketanke spiller Herre og Mester i det Sandes saaledes ogsaa i det Godes Verden. Der gives ingen objektiv, almengyldig Morallov, Mennesketanken alene tilkommer Afgørelsen af, hvad der er Godt eller Ondt, Ret eller Uret, og da Begreberne herom ere omskiftelige, tages der Hensyn til de Forestillinger herom, som i Tidernes Løb maa anses for at have været de almindeligt gældende, og ved Induktion (d. e. Slutning fra det Særegne og Enkelte til det Almene) søger man da at udlede et øverste Moralprincip. Efterdi der fattes en objektiv Morallov, et

guddommeligt og ubetinget: Du skal! og det er Menneketanken, som opstiller Loven og fælder Dommen, saa bliver Vantroens Moral blot og bar Subjektivisme, Alt bliver relativt og ubestemt, og det Hele ender med, at Enhver følger sin Lyst og gør, hvad han vil og finder sin Fordel ved, uden andet Hensyn end det, som Klogskab byder ham at tage overfor et Samfund, der ikke er andet end de mange partikulære og egoistiske Viljers Sum, for hvilket man derfor ikke kan have nogen virkelig Sympathi, og i Forhold til hvilket man kan handle efter den Lov, som gjaldt for de spartanske Drenge, der nok maatte stjæle, kun at de ikke bare sig dumt ad, thi saa bleve de straffede. Den naturalist. Morals sidste Konsekvens er ubunden Egoisme, Verdslighed og Nydelsessyge. Alt lader sig forsvare med den Frase, at man skal handle efter sin personlige Overbevisning eller, som Fritænkeren og Digteren Bjørnson med en anden Vending udtrykker det, at man skal »være i Sandhed«, en Sætning, hvis Prøvelse vi ville opsætte til en følgende Sammenhæng.

Den Egoisme, som særpræger alle naturalist. Moralsystemer, og som de forgæves søge at overvinde, træder utilsløret frem i Mills Utilitarisme eller Nyttemoral. Efter Mill er Lykken Formaalet for alle vore Handlinger, og vi spørge om enhver Ting: Hvad Nytte er den til? Det, som er nyttigt til Lykke, bør vi gøre, det Modsatte bør vi undlade. Dyden skal ikke eftertragtes for sin egen Skyld men kun som et Middel til Lykke. Naar man indvender, at dette er blot og bar Egoisme og Forstandsmoral, svarer Mill, at man ikke blot skal have sin egen men fornemmelig Samfundets Lykke for Øje; og naar man

spørger, hvorledes da Mennesket med sin i høj Grad egoistiske Natur skal bringes til at ofre egen Fordel og Behagelighed for Samfundets Skyld, henviser han til, at Mennesket ikke blot har en egoistisk men også en social Drift, og naar kun denne bliver udviklet og styrket ved Vane, saa vil man efterhaanden komme ud over det Egoistiske. Nej, de Fleste ville i Kollisionen mellem det Egoistiske og det Sociale, Selvhensynet og Samfundshensynet, give Samfundet en god Dag og søge deres Eget, idet de holde sig til den af G. Brandes forkyndte, for alle individuelle og egoistiske Lyster højst behagelige Lære, at »Autoritetsprincipet er det sletteste, det dummeste, det mest nedværdigende af alle« (Reaktionen i Frankrig S. 159). Er Samfundsautoriteten en slet og ret Dumhed, af hvad Grund da tage andet end et i Nødvendighed grundet Klogskabshensyn til den! Hvad Vanens af Mill paaberaabte Magt angaar, da underkende vi paa ingen Maade dens Betydning — det er kun et af S. Kierkegaards mange Paradoxer, at al Vane er af det Onde — men, hvad allerede af C. A. Row mod Mill er indvendt, Vanen danner sig jo kun langsomt som Produktet af en lang Række af Handlinger, og den formaar ikke at genføde eller skabe et nyt Livsprincip, hvorpaa jo netop Alt kommer an, og selv er den uskikket til at være det. »Den er en mægtig Løftestang, men uden et Hvilepunkt, hvorpaa den kan lægges, er den magtesløs.« Det er just dette Hvilepunkt eller sædelige Grundlag, som Kristus giver os med Genfødelsen eller den levende Tro. Det uigenfødte Menneske fattes det, og kan derfor kun komme til den gode Vane og indøves i Dyden ved en udvortes systematisk Tugt. Dette.

bemærker Row, lader sig praktisere med den Enkelte, men aldrig med Folkene og Slægten, thi Forudsætningen herfor vilde være et Samfund af dydige Herskere og af Undersaatter, som vare villige til at underkaste sig disses Ledelse og moralske Opdragelse, men en saadan Tingenes Tilstand har endnu aldrig faaet Lykke til fra Idealets Verden at gaa over til Virkeligheden. I Modsætning til den filosofiske Morals Grundsætning: Begynd med det Ydre og træng igennem til det Indre ved Hjælp af Vanen! hedder det i den kristne Moral: Begynd med det Indre og træng igennem til det Ydre ved Hjælp af Tro!

H. Spencer søger at gøre gældende, at ifølge Udviklingsloven ville Følelserne efterhaanden antage en mere ideal Karakter og danne en Modvægt mod Egoismen, og Vejen derved banes for den ideale Tilstand, Altruismens Herredømme i det menneskelige Samfund. Altruismen, den moderne Vantros moralske Kæphest, kende De fra Omtalen af Comtes Positivisme. I Modsætning til Comtes Lære, at Ideerne styre Verden, og at den hele Samfundsmekanisme hviler paa Meninger, lærer Spencer, at Verden styres af Følelserne, og at Samfundsmekanismen saa godt som udelukkende har Karaktererne til Grundlag. Nyttetheorien, der hos Bentham og Mill er den hele Moral, er ifølge Spencer kun en Del af den. Han indrømmer, at der bestandig maa tages Hensyn til den faktiske Tilstand, til hvad der passer for de nærværende Forhold og Omstændigheder, men saaledes, at vi stedse have vore Tanker og Stræben rettet mod, hvad der abstrakt set er det Bedste. Nyttepricipet er et nødvendigt Supplement, men ikke højeste Princip; det forholder sig til det Altruistiske

som det Praktiske til det Ideale (Høffding: Den eng. Fil. 178). Spencers Moral tager sig kønnere ud end Mills, men i Hovedpunktet bliver Kritiken over dem begge den samme. Ingen af dem kan give os det i moralsk Henseende ene Fornødne, det nye Livsprincip, hvorved Mennesket sættes istand til at virkeliggøre Personlighedsidealet og Samfundsidealet. Altruismens Herredømme i det menneskelige Samfund er kun en Omskrivning af, hvad ogsaa Kristendommen sætter som Samfundsidealet. Men Kristus har ikke blot opstillet dette Ideal, han har ogsaa tilvejebragt Betingelsen for, at det kan naaes, og naar det kun i det Stykkevise og i Forbigaaende (de Helliges Samfund og det tusindaarige Rige) bliver naaet, da beror dette paa den grundfordærvede Menneskenatur, som »forholder Sandheden i Uretfærdighed«. For denne Fordærvelse fattes Spencer Syn; ikke, at han anser Alt for nu at være godt, eller som det bør være; men han er vis paa, at engang vil det Fuldkomne oprinde i Verden, fordi han nærer den falske Tro, at væsentlig er dog Menneskets Natur sund og god, og det Onde en naturlig Mangel, der vil forsvinde med den stigende Kulturudvikling. Fra denne falske Tro skriver sig hans falske Optimisme, hvorom er talt i det Foregaaende. Vi sige med Profeten, at ligesaa lidt som Æthiopieren kan gøre sin Hud hvid eller Leoparden forandre sine Pletter, ligesaa lidt kan den fordærvede Menneskenatur af sig selv ved naturlig Udvikling frembringe det Gode og Fuldkomne.

Den aabenbarede Lov, Guds Bud, tillægger Naturalismen kun normativ Gyldighed, for saa vidt den kan betragtes som et Udtryk for Menneskets egen fornuftige Aand. Mennesket er jo ifølge Van-

troen sin egen moralske Lovgiver, den menneskelige Fornuft er den højeste Autoritet, for hvilken Alt, også de ti Bud, skal bøje sig. Finder Nogen, at de ti Bud ikke stemmer overens med, hvad han efter sin fornuftige — af Egennytten og Lidenskaben idelig paavirkede — Overbevisning anser for ret og tilladeligt, er han ikke forpligtet til at lyde dem. Den ansete norske Theolog, I. C. Heuch, har udførligt eftervist, hvorledes vore Dages Vantro kritiserer og foretager Rettelser af den guddommelige Morallov, denne utaalelige Hindring for den syndige Menneskeviljes Eneherredømme, og i Tilslutning til hans Fremstilling skal jeg tillade mig om dette Punkt at meddele Dem følgende.*)

Da Naturalismen ikke tror paa Gud. kan der fra dens Standpunkt ikke være Tale om Pligter mod Gud. Den betegner de tre første Bud som »sentimentale« og kræver dem fjærnede i — Frihedens og Sædelighedens Navn! Karl Giellerup paastaar (i »Arvelighed og Moral« S. 350), at den Fordring, at vi skulle tilbede Gud og over alle Ting frygte, elske og forlade os paa ham, er saa langt fra at være Grundsætningen for al Moral, at den tvertimod »er ganske umoralsk, da den strider mod det ægte moralske Bud, ikke at hindre Individet i at nyde sin Frihed, for saa vidt han ikke derved hindrer andres Frihed«. Altsaa, man er dog endnu bundet af Hensynet til sin Næste — dog ikke længere end den kedelige Nødvendighed kræver og den egoistiske Klogskab tilraader det — men forøvrigt har den individuelle Frihed ingen Skranker; thi at kræve af

*) J. C. Heuch: Vantroens Væsen. S. 341 ff.

Mennesket, at han skal tage noget som helst Hensyn til Gud, det er et Indgreb i hans Frihed, en umoralsk Handling! Ja, er der ingen Gud, saa er det naturligvis dumt at kræve og at tage Hensyn til ham, men det er jo kun Daaren, som siger, at der ingen Gud er. Og hvad skulle vi kalde det, naar Vantroen, som det fremgaar af dens ovenfor opstillede »ægte moralske Bud«, er uvidende om, at Frihedens Realitet ganske afhænger af dens Indhold, og kun kender den rent formale og individualist. Frihed, der saa fortræffeligt er karakteriseret af Chr. Richardt i Digtet: »Naar jeg blir stor«:

Naar jeg blir stor,
saa vil jeg selv være Far og Mor,
saa vil jeg ikke sidde paa Skødet,
saa vil jeg selv komme Smør paa Brødet,
ha Lov at gøre alt, hvad jeg vil,
og ha Lov at grise mig rigtig til!

Ja, at have Lov til at gøre alt, hvad man vil, og Lov at grise sig rigtig til, det er Barnagtighedens og den materialist. Vantros første og store Bud.

Naturalismen er Hedenskab, thi den tilbeder Skabningen istedetfor Skaberen, hvori netop det Hedenske bestaar, og ligesaa mangfoldige de hedenske Religioner og Mythologier vare, ligesaa mange og forskellige ere det moderne Hedenskabs religiøse Kultusformer. Menneket kan nu engang ikke være uden Religion, og vil han ikke, som det første Bud byder ham, tilbede den levende og sande Gud, vil han ikke være Monotheist, saa bliver han Polytheist. Vore Dages Vantro tilbede en Flerhed af Guder. Man tilbeder Universet, Verdenskræfterne og Lovene. Man danner sig Feticher og tilbeder de verdslige

Ting, eller man hylder Kunstreligionen eller den filosofiske Religion, hvor ikke Tingene men Ideerne tilbedes. Men en af de almindeligste Former af Nutidsvantroens Afgudsdyrkelse bestaar i, at man ligesom i det antike Hedenskab hengiver sig til Menneske-tilbedelsen, forguder Genierne, Menneskeslægtens Store og Mægtige, og man stiger tidt langt ned, som naar H. Spencer i vore Dage er Genstand for europæisk Kultus eller, endnu meget lavere, naar her hjemme »en Døgnets Høvding« som G. Brandes af K. Giellerup i »Rødtjørn« apostroferes som en Halvgud.*) En lignende Tilbedelse som hos os Brandes er i sin Tid — transit gloria mundi — i Tyskland ydet den Mand, der, saavidt mig bekendt, har dannet Navnet paa den Art Afguderi, vi her dvæle ved, »Geniusdyrkelsen«, nemlig David Strausz, som i sin »Monolog om det Forgængelige og det Blivende i Kristendommen« indrømmer Kristus en Plads i Geniernes Pantheon som »Forløseren«, men med Tilføjende, at han kun kan betegnes saaledes i samme Forstand som Fidias forløste den græske Verden fra dens Mangel paa Evne til at have en sanselig Anskuelse af den højeste Ide, eller som Sokrates forløste den fra den subjektive Vilkaarligheds Uføre, hvori den var bragt af Sofisterne, eller som Alexander forløste Orient og Occident fra det Usalige i deres gensidige Afspærring, thi Forløser er hver den, »der er heldig nok til at løse en Opgave, som Fortid og Nutid forgæves have søgt at løse, nemlig at forløse Menneskeslægten fra Trykket af en Gaade eller en Mangel«, og han fremhæver, at »Tidens Retning«

*) Se Fred. Jungersen: Hvad er Sandhed? S. 203.

gaar ud paa som Genius at ære og dyrke enhver af Menneskeslægtens store Aander, hvad enten han er fremtraadt paa det religiøse eller det verdslige Omraade. Det maa bemærkes, at vor Tid ligeledes — ogsaa i denne Henseende en tro Afspejling af det gamle Hedenskab — gaar i den modsatte Retning. I Modsætning til Mennesketilbedelsen viser vore Dages Hedenskab os som et staaende Træk Menneskeforagten, der har fundet et klassisk Udtryk i Schopenhauers Udtalelse, at efterat han længe forgæves havde søgt efter virkelige Mennesker blandt »de Tobenede«, kom han endelig til den Indsigt, at Naturen er uendelig sparsom i at frembringe virkelige Mennesker, og at han derfor ligesom Byron med Værdighed og Taalmodighed maatte bære »Kongernes Ensomhed«, en Udtalelse, der ved sit grænseløse Hovmod minder om beslægtede Ytringer af de gamle Stoikere.

Det andet Bud. Er der ingen Gud, kan der heller ikke være Tale om at tage hans Navn forfængelig. Hermed er Vantroens Stilling til Eden givet. I Frankrig arbejdes der paa dens Afskaffelse. De mindes Skandalen i det engelske Parlament med Fritænkeren Bradlaughs Edsaflæggelse, og herhjemme have vi oplevet noget Lignende med Rigsdagsmanden fra Langeland, E. Brandes. En Røst fra Folket har herom dømt saaledes: »Denne Fritænker aflagde Rigsdagseden, svor ved den Gud, han ikke troede paa, saarede derved Folkets religiøse Følelse, haanede det i dets Moral og virkede til at forvirre dets Retsbegreber; thi hvad skal Folket, for hvilket Eden staar som det Helligste i vort Retsvæsen, tænke og sige, naar det ser sine Repræsen-

tanter glat væk misbruge Eden« (I. P. Jørgensen: En Henvendelse til den danske Bondestand).

Det tredie Bud. Som Hviledag bliver Vantroen vel nødt til at lade Søndagen blive staaende, men som Helligdag existerer den ikke for den. Den bruger Herrens Dag enten til Arbejde eller til Nydelse og Fornøjelse, den gør Søndagen til Syndedagen fremfor Ugens andre Dage. Søndagens Vanhelligelse er ikke blot skæbnesvanger for den Enkelte, som derved mere og mere verdsliggøres og ganske taber Bevidstheden om Menneskets sande Bestemmelse, men den er en Kræftskade for Folkene, thi intet tjener mere til at afkristne dem end Ligegyldigheden for Helligdagsbudet, og dermed svinder mere og mere Haabet om en lykkelig Løsning af det store sociale Problem, Fattigdomsondets relative Overvindelse.

Det fjerde Bud, Autoritets- og Lydighedsbudet, er Vantroen i højeste Grad forhadt, og intet vidner mere om dens store Magt og Udbredelse, end den stigende Autoritetsløshed, der karakteriserer Tiden, og som ikke blot har givet sig Udtryk i saadanne Udtalelser, som den jeg før omtalte af G. Brandes, men ogsaa i de Oprørslyster, som trindtom ulme og give Glimt og slaa ud i Oprørshandlingens vilde Luer. Vantroen, der selv er et Oprør mod Gud, tillader Folket at gøre Oprør mod Øvrigheden, der ifølge dens Lære kun er Folkets egen Skabning, hvorfor Folket er berettiget til at afsætte og straffe den, naar det er misfornøjet med den, en Lære, hvis Konsekvens er en stadig Gøren Revolution, thi af Misfornøjede findes der altid mange i enhver Stat, og disse Misfornøjede ville bruge deres

Ret og gøre Oprør, saasnart de føle sig stærke nok dertil. Den suveræne Mennesketanke medfører med Nødvendighed den suveræne Menneskevilje, og en Form af denne er den suveræne Folkevilje. Det er ifølge Vantroens Katekismus Folket, som er Herren, Øvrigheden er kun dets Tjener. Kongen er Folkets »Skriver eller Forvalter«, og hans Ministre ere »Folkets Skopudsere«, som det smagfuldt er bleven udtalt respektive i Skanderborg og i Holbæk af To af vore ærede Folkerepræsentanter. Udtrykt i europæisk Stil hedder det: Magten fraoven er den Løgn, hvorved Kongen og Præsten i Aarhundreder har holdt Folkene i Trældom, og i hvis Navn de have forholdt dem deres »Menneskerettigheder«! Magten franeden er den Sandhed, som Revolutionen af 1789 fødte til Verden, og af hvis Sejer Folkenes Lykke og Fremtid afhænger! og kunne vi ikke føre denne Sandhed til Sejr ad de parlamentariske Forhandlingers Veje, saa tage vi os selv til Rette og skyde Revolutionens Genvej til Maalet! »Lad os gøre det Onde, for at der kan komme noget Godt ud af det!« Ja, hvo, som har Øjne at se med, ser ikke, at det er denne antikristelige Grundsætning, som ligger til Grund for Vantroens Forklaring af det fjerde Bud. Hvo maa ikke give en irvingiansk Forfatter Ret, naar han skriver: »Magten franeden er den opgaaende Sol, som alle hylde. Konger ydmyge sig eller gaa paa Akkord med den frygtede Rival. De Store og Mægtige bæve for dens Trusler. De Gerrige og Ærgerrige agte paa dens voxende Kraft. Samvittighedens Stemme tier i dens Nærværelse og — selv mange Præster ofre paa dens Alter.« Ulydighedsaanden har oprørt Folkehavet, og Antikristen, »Dyret

af Vandene« (d. e. Folkene), er begyndt at træde aabenlyst frem, efterat man siden 1789 har erklæret Revolutionen for legitim.*) Oprørsaanden rører sig ikke blot i Staten og det Politiske, men ogsaa i Kirken, hvor flere Præster, forblindede af den individualistiske Frihedside, gør sig skyldige i Selvtægt overfor den lovligt bestaaende Kirkeorden; i Skolen, hvor det bliver stedse vanskeligere at overholde Disciplinen — i flere amerikanske Skoler hersker der ligefrem anarkistiske Tilstande; i Hjemmene og Husene, hvor den barnlige Ærefrygt for Forældrene dels af disse selv nedbrydes, og dels af en vis Retning i den moderne Skønliteratur systematisk undergraves, og hvor Tyendet bereder Herskabet daglig Kval, forskruede som de ere af Tidens falske Friheds- og Lighedsideer. Der gaar en Ulydighedens, en Selvraadighedens og Selvtægtens Aand gennem det hele Samfund, og denne Aand er Vantroens og Antikristens Aand.

Det femte Bud. De tænker maaske, at Vantroen dog i det mindste agter Livet og Livets Ret, men saaledes er det ikke og kan det ikke være, hvor man fattes Blik for Menneskets sande og evige Bestemmelse. Kun hvor der, som i Kristendommen, tillægges Personligheden et Evighedsværd, kan Livet vente i enhver Henseende at blive respekteret. Vantroen, der kun kender en timelig Bestemmelse for Mennesket, hævder os Retten til at berøve en Anden Livet, kun med den Indskrænkning, at det ikke maa være til Skade for den Myrdede selv eller for Samfundet. Efter dette Princip føres der da Forsvar for

*) Se min Bog om »Sekterne i Danmark«. S. 70 ff.

Mord paa Tyranner, Forrædere, utro Ægtefæller, Børn af Forældre, som ere ude af Stand til at ernære og opdrage dem. Herefter lader ogsaa Fosterfordrivelse sig forsvare, en Forbrydelse, som ifølge Meddelelser fra Amerika hyppigt begaaes af Kvindeemancipationens Tilhængerinder i Samfundets højere Kredse, og at den heller ikke herhjemme er sjælden, i al Fald i et lavere Samfundslag, fik jeg et Vidnesbyrd om, da jeg en Sommerdag for nogle Aar siden spadserede i en stor Herregaardshave, hvor jeg bemærkede en større Busk, som var ganske frisk men næsten berøvet alle sine Blade, og da jeg spurgte om Grunden hertil, fik jeg til Svar, at saaledes saa den Busk ud hver Sommer, thi dens Blade benyttedes af Gaardens mange Malkepiger til en vis Brug. Disse Piger have antagelig ikke studeret den moderne Vantros literære Værker, men er Forbrydelsen ikke en Følge af indsugede vantro Theorier, da træde disse til for at retfærdiggøre de forbryderiske Handlinger. Et Mord, som Vantroen med megen Veltalenhed forsvarer, er det saakaldte »Medlidenhedsmord« eller Retten til af Medlidenhed med et i høj Grad ulykkeligt og lidende Menneske at berøve ham Livet, og dette Forsvar er aldeles konsekvent efter en materialistisk Anskuelse, der er blind for Menneskets sande Værd og Bestemmelse og nægter, at dette Liv er Naadens Tid, og ikke erkender Lidelsens opdragende Betydning baade for den Lidende selv og hans Omgivelser, men opfatter Lidelsen som hensigtsløs, en Gaade, den hverken kan eller vil løse.

Det eneste, som efter Vantroen skulde kunne gøre Selvmordet til en umoralsk Handling, er, at man derved krænker det Hensyn, som man skylder Andre.

K. Giellerup skriver: »Dersom et Menneske har en fast Forvisning om, at Smerten i hans følgende Liv vil have et afgjort Overskud over de faa og spredte Lystmomenter; dersom han ved, at hans Plads i Samfundet med Lethed vil udfyldes af mange Andre, og dersom han endelig ikke gør Nogen Skade eller volder Nogen dyb Sorg ved at dø, saa ser jeg ikke, med hvilken Ret en saadan Handling skulde kaldes umoralsk. Naturligvis vil et saadant Punkt for Mange være nok til at stemple hele denne Betragtningsmaade som umoralsk. Men vi kunne trøste os herover, vi, som vide, at Selvmorderne Demosthenes, Cato og Brutus endnu ville være Genstand for sene Slægters Ærefrygt, naar hine den kurante Ethiks Fanatikere forlængst have overgivet deres Legemer til Forraadnelse, deres Navn til Forglemmelse« (Arvelighed og Moral. S. 350). Overfor Kristne er det ufornødent nærmere at imødegaa et saadant Ræsonnement, der med Rette kan betegnes som et daarligt Forsvar for en slet Sag. Jeg skal kun bemærke, at Kristne foruden Samfundet have Gud og deres Sjæles Salighed at tage Hensyn til. Gud er Herren over vort Liv, og vi ere ikke selv Herrer over det (1 Kor. 6, 19). Gud ere vi ansvarlige for Brugen af vort Liv og vor Livstid; naar han kalder, og ikke før, skulle vi gaa bort, og det er formasteligt ukaldet at træde frem for hans Retfærdigheds Domstol. Giellerups Henvisning til Demosthenes o. fl. er intetsigende. En umoralsk Handling bliver ikke moralsk, fordi historisk berømte Personer have begaaet den, og det er virkelig en daarlig Trøst, naar man har begaaet en slet Handling eller Dumhed, at den eller den Berømthed ogsaa har baaret sig slet eller dumt ad. Dersom Henvisning til

historiske Personer var nok til at retfærdiggøre Synden, hvilken syndig Handling er der da, som ikke lader sig retfærdiggøre?

Vantroens Opfattelse af Forbrydelser er udtalt i disse Ord af en Materialist: »Med de Nerver, med denne Opdragelse og under disse bestemte Omgivelser kunde denne Forbryder ikke handle anderledes.« Han var altsaa nødt til at øve Voldtægt, Ildspaasættelse og Snigmord! De, som vi i daglig Tale kalde Forbrydere, ere efter Vantroens Lære blot Ulykkelige, Syge og Afsindige (moral insanity). Altsaa, dette er den nødvendige Slutning heraf, intet Tugthus længere, men et Asyl med Sygepleje; intet Fængsel længere for Gavtyve og Mordere, men snarere et Prytaneum*) (Thiersch: Krd. og Staten. S. 223).

Det sjette Bud. Ukyskhed var det antike og er det moderne Hedenskabs Hovedsynd. Fordi Hedningerne dyrkede Naturen i Guds Sted, derfor, skriver Apostelen Paulus (Rom. 1, 24 ff.), har Gud givet dem hen til Urenhed, til Utugt mellem Mænd og Kvinder og til unaturlig Vellyst. øvet af Kvinder med Kvinder (de lesbiske Tribader) og af Mænd med Mænd (Pæderasti). Den klassiske Oldtids Forfattere stadfæste i et og alt den af Apostelen givne Skildring. Vende vi os fra dem til Nutidens realistiske Samfundsbilleder, fornemmelig givne i Romanen, vil man finde, at vor Tid ikke i nogen Retning af Utugt viger for den hedenske Oldtid, men snarere overgaar den i raffineret Vellyst, forudsat at disse moderne Skildringer af

---

*) I Prytaneum eller Raadhuset hos de gamle Grækere bleve de Mænd, som havde gjort sig særlig fortjente af Staten, bespiste paa offentlig Bekostning.

Sædelighedstilstandene ere ligesaa realistiske som Apostelens, hvad vel ikke kan betvivles; thi om ogsaa en Del maa skrives paa den besmittede Digterfantasis Regning, saa ville de, som have havt Lejlighed til, navnlig i de store Byer, at gøre et Indblik i, hvad Apostelen kalder »Kryphe« (Ef. 5, 12), stadfæste, at Forholdene virkelig ere saaledes, at de fra en Side set retfærdiggøre Fremkomsten af Nutidens roman de sale. Det er mere end et Tilfælde, at Nutidens Literaturhistorie paa sine Blade har faaet skrevet Navnene Zola, Maizeroy, Bonnetain, Strindberg o. s. v. Det er en utugtig Tidsaand, som i disse Forfattere har dannet sig de Organer, ved hvilke den har skildret sig selv, som den lever og aander og handler gennem sine Børn. Vi ville i det Følgende komme lidt nærmere ind paa dette Thema, her blot nogle Bemærkninger om Vantroens Opfattelse af Ægteskabet. Den er meget naturalistisk. Det Konstitutive i Ægteskabet er Elskov. Det er den, som stifter Ægteskabet og udgør Sjælen i det. Naar Ægtefolkene ikke længere elske hinanden, er Ægteskabet ideelt løst, og bør da ogsaa retslig løses. Det er kun en Kontrakt mellem to Elskende, sluttet under den udtalte eller stiltiende Forudsætning, at saafremt den Tid skulde komme, at de ikke mere elske hinanden, er Kontrakten hævet. Det Eneste, som skulde kunne gøre Skilsmisse betænkelig, er Hensynet til Børnene, i Fald saadanne ere blevne deres Elskovs Frugt. Men denne Betænkelighed affinder man sig let med. Det er jo aabenbart Børnene tjenligere at fordeles mellem de skilte Ægtefæller eller paa anden Maade anbringes, end at de skulde leve i et Hjem, hvor der hersker Misstemning, Kulde og Uenighed. De spæde

Planter behøve frisk Luft, Lys og Sol for ret at kunne trives. Efter Vantroens Moral er Lysten eller den egoistiske Vilje alt, Pligten intet eller kun en stakkels Askepot, der fra Stuen bliver vist ud i Køkkenet, hvis den understaar sig i at tale med. Ægteskabet indeholder ifølge denne Moral ikke nogensomhelst Forpligtelse af den Natur, at den skulde kunne hindre Ophævelsen af et Ægteskab, hvor Elskovens liflige Vin er sluppen op, og man kun har Kedsommelighedens beske Vand tilbage. Men med det samme Pligten nægtes, er Ægteskabet ikke mere til, den »frie Kærlighed« er traadt i dets Sted. Hvad Vantroen kalder Ægteskab er i Virkeligheden kun et Konkubinat, det Forhold, at en Mand og en Kvinde uden at være gifte leve sammen som Ægtefolk. Og hvad vil man indvende imod en saadan Forbindelse, naar Moralprincipet er, ikke at hindre Nogen i at nyde sin Frihed, for saa vidt han ikke derved krænker Andres Frihed? Kommer ikke i Konkubinatet den individuelle Frihed til sin fulde Ret, medens det af »den kurante Ethik« hævdede Ægteskab gør et utaaleligt Indgreb i denne Ret. Og tager Samfundet Forargelse af saadanne Forbindelser, da kunne den frie Kærligheds Apostle og deres Tilhængere trøste sig herover, de, som vide, at Berømtheder som Pave Alexander 6, Ludvig 15 af Frankrig, August af Sachsen og mange Flere, som ville være Genstand for sene Slægters Ære, have baaret sig ad paa selvsamme Maade og trodset et borneret Samfunds taabelige Fordom. Hvorfor forandrer Samfundet ikke sine Love efter Vantroens Moralprincip, saa falder al Anledning til Forargelse bort, og vi have én Fordom mindre at trækkes med, vi beklagelsesværdige

Væsener, hvem det slemme Samfund paa saa mange Maader vil hindre i Nydelsen af vor individuelle Frihed.

Mod det syvende Bud, som hævder Ejendomsrettens Ukrænkelighed, ville de Rige og Velstaaende blandt de Vantro ikke have noget at indvende, efterdi dette Bud garanterer dem den rolige Nydelse af deres jordiske Herligheder, men anderledes forholder det sig med de Fattige, Proletariatet, i hvilket Vantroen har en forfærdelig Udbredelse. Her hylder man Proudhons Lære, at »Ejendom er Tyveri«. Til Jorden og dens Goder have alle Jordens Børn lige Ret, men i Kampen for Tilværelsen have de i social Henseende heldigt Stillede tilvendt sig disse Goder fra de Mange, som mangle Betingelserne for at kunne optage Konkurrencen i denne Kamp, de Fattige, Svage, Ubegavede og Uoplyste, og dermed er, hvad Alle have lige Ret til kommen over paa faa Hænder. Dette er den Samfundets store Uretfærdighed, hvorpaa — saaledes tro de — der kun kan raades Bod ved en hel ny, socialistisk-kommunistisk Samfundsordning, hvor Staten eller Kommunen som den ene Besiddende ligeligt sørger for alle sine Borgeres Oplysning, Arbejde og Underhold. »Da vil der intet Fattigonde være længere, fordi Rigdomsondet er ophørt.«

Det ottende Bud indskærper Sandhedspligten. Det samme gør Vantroen med sit Krav, at man skal »være i Sandhed«. Dette er, som vi før omtalte, kun en Frase, og angiver kun den ene og formale Side af Sagen; den anden og væsentlige er, at Sandheden er i os, er gaaet over i vort Væsen og sammensmeltet med vor Personlighed. Er dette ikke Tilfældet, nytter

det kun lidet, at vi ere sande eller handle efter vor Overbevisning; thi da er vor Overbevisning en fejlende, vildfarende Overbevisning. Man kan »være i Sandhed« og dog begaa de største Uretfærdigheder. Dette kan derimod ikke ske, naar Sandheden er i os, og Kristus er Sandheden. Forpligtelsen til Sandhed har sin dybeste Grund og absolut betryggende Garanti i Troen paa Kristus og i det ved ham formidlede Samfund med Gud, altsaa i det religiøse Forhold. Hvor dette fattes, der staar Døren paa Klem for Vildfarelsen og Løgnen og bliver let til den vidtaabne Dør. Naar Kant begrunder Sandhedspligten i det Hensyn, som Mennesket skylder sig selv, sin sædelige Naturs Værdighed, og Fichte begrunder den i Hensynet til Samfundet, da skulle begge disse Hensyn tages, men de ville ideligt vise sig ufyldestgørende, hvor man er uden Hensyn til Sandhedens Gud, hvem Mennesket ubetinget skal tjene i Sandheds Lydighed.

Det niende og tiende Bud forbyder den syndige Begærlighed, men ifølge Vantroen gives der ingen saadan, efterdi det hører vor Natur til at begære, og Naturen er normal. De eneste Begærligheder, som Vantroens Moral vilde stemple som syndige, maatte være de unaturlige Begærligheder, men hvilke ere disse? De dyriske, vil den kurante Ethik svare. Men Darwinismen har jo gjort Grænsen mellem det Menneskelige og det Dyriske flydende. Afgørelsen af dette Spørgsmaal vil da blive subjektiv og kasuistisk. Er det — in casu — Synd at se paa en Kvinde for at begære hende, som Kristus lærer i Bjærgprædikenen? Maaske othellonisk anlagte Naturer blandt Fritænkerne vilde anse det for Synd, dersom

Nogen saa paa deres Kone for at begære hende, men de vilde sikkert ikke anse sig selv for Syndere, fordi de med Begærlighed saa paa Næstens Kone, ikke heller om de forførte hende; thi de vilde retfærdiggøre dette med den darwin-spencerske Lære om Tilværelseskampens fredelige Form, den frie Konkurrence og Kønsvalget, eller med Goethes Theori om det kønslige Valgslægtskab; de vilde sige, at deres Ægteskab repræsenterede en eller anden svag kemisk Forbindelse, f. Ex. Sølvilte, og Næstens Ægteskab ligesaa, f. Ex. en Svovlbrinteforbindelse. Og da nu disse to løse Forbindelser mødte hinanden, skete det ganske naturlige, at de løse Forbindelser ophævedes og indgik nye Forbindelser, Ilten med Brinten, og Sølvet med Svovlet, og dermed vilde et dobbelt Ægteskabsbrud naturvidenskabeligt, ja, endogsaa moralsk være retfærdiggjort, thi hvo vil med Rette kunne bebrejde f. E. Sølvet, at det har større Affinitet for Svovl end for Ilt. Det er jo en rent naturlig Begærlighed. Denne er ikke Synd, heller ikke naar den voxer i Ild og Styrke og bliver til Lidenskab. Det er saa langt fra, at Lidenskab er Synd, at tvertimod »intet Stort er udrettet i Verden uden Lidenskab«. Er det ikke den, som staar bagved de store historiske Bedrifter; den, som er Sjælen i den af alle Tiders Digtere besungne skønne Elskov; den, som giver den træge Vilje Spænding og Kraft og sporer Mennesket frem i den frie Konkurrences-Kappestrid, hvor Sejren tilfalder den Snildeste og Stærkeste, og Lidenskaben er Snildhedens og Kraftens Moder. Hvo vil nægte Sandheden heri. Men hvo kan ogsaa nægte, at Lidenskaben med al sin Styrke dog er Svaghed, fordi Mennesket i den »er tryllet ind under en enkelt Interesses

despotiske Herredømme«, under hvilket han har sat sin Frihed til og ikke længere er sig selv mægtig, hvilket er indeholdt i selve Ordet; thi Lidenskab kommer jo af at lide, betegner altsaa, at man i den befinder sig i en lidende Tilstand, der kan stige til den stærkeste Lidelse, naar enten det lidenskabelige Begær ikke tilfredsstilles, eller den Lidenskabelige midt i sit Begær martres af Ærens og Pligtens Indsigelser og Fordømmelse af det. Et Menneske kan jo ikke blot lidenskabeligt attraa eller lidenskabeligt være begejstret for det Gode, men ogsaa for det Slette og det Onde. Derfor bliver der i Lidenskab ikke blot udført store Bedrifter, men ogsaa begaaet de største Synder; og om ogsaa den i Lidenskab begaaede Synd indeholder et formildende Moment, der gør Synderen som den Lidende, af de stærke Magter Overvældede, mere til Genstand for Medlidenhed end retfærdig Harme og Dom, saa er dermed hans Skyld og Brøde dog ikke ophævet. Det maa fastholdes, at om end al Begærlighed ikke er Synd, saa gives der dog en syndig Begærlighed — nemlig den efter forbuden Frugt — og at der i al Begærlighed er en Gnist. som i Lidenskaben bliver til Ild og Flamme, og at med Ild er Fare forbunden. Det er den vantro Morals Fejl, at den udenvidere erklærer Lidenskaben for legitim og Begærligheden for berettiget, fordi den hører Menneskenaturen til, ret som om den menneskelige Natur ikke er fordærvet og tilbøjelig til at begære mod Guds Bud. —

Som et lærerigt Exempel paa, hvilke Konsekvenser den naturalist. Vantro bærer i sit Skød, skal jeg til Slutning gøre Dem bekendt med de af Hellenbach i hans »Die Vorurtheile der Menschheit«

fremsatte Principer, hvilke G. Brandes i 1879 søgte at skaffe Indgang i Norge, idet han til Oversættelse eller til Bearbejdelse anbefalede den nævnte Bog, der erklærer den hele paa kristne Principer hvilende Samfundsorden for en Sum af taabelige og skadelige Fordomme.*)

Hellenbach, en Mand, der staar paa Højden af Nutidens humane Viden, erklærer, at hans Moralprincip, »Kraftens Vedligeholdelse«, gaar ud paa Fremskridt og Fuldkommengørelse i alle Retninger. Vi forbigaa det Politiske og Æthetiske for at høre, hvad han om det Sociale og Religiøse har at sige os.

Han skildrer med levende Farver det sociale Onde og finder Midlet derimod i en successiv Indførelse af Ejendomsfællesskab, betinget ved en Omordning af Arveretten, saaledes at Samfundet bliver de Barnløses Arving. Staten skal regulere Befolkningens Tilvæxt og forebygge Overbefolkningens Onde. Den har ikke Ret til at forbyde Nogen at begaa Selvmord, naar han er ked af Livet. Den har endogsaa Ret til at berøve Smaabørn Livet »i en almindelig Fødselsstiftelse ved Hjælp af Cyankalium, Kloroform eller andre Stoffer af det mest menneskekærlige Hensyn baade til Barnet selv og til Samfundet«. Den skal ikke blive staaende ved at skaffe sig af med de overtallige Børn, men bringe til almindelig Kundskab de »forebyggende Midler«, hvorved man kan undgaa at faa flere Børn, end man selv vil have, det saakaldte »To Børns System«, der allerede længe har været almindelig praktiseret i Frankrig. Staten skal overtage Omsorgen for Børnenes

*) Luthersk Ugeskrift 1883, 1, 140 ff. og 2, 263.

Pleje og Opdragelse, hvorved gode Borgere uddannes og en Mængde Penge spares. Efterhaanden som Ejendomsfællesskabet bliver almindeligt og Staten overtager Omsorgen for Børn, Syge og Gamle, vil Familielivet af sig selv mere og mere bortfalde, og den frie Kærlighed træde istedetfor det hykleriske Monogami med dets uadskillelige Ledsagerinde, den kvindelige Prostitution, og den ærlige (»ehrliche«) Kærlighed vil afløse den ægteskabelige (»eheliche«). De polygamt anlagte Mænd vil finde et rigt Udvalg blandt de fra den monogamiske Fordom emanciperede Kvinder, og ved det frie Elskovsvalg vil Menneskeracen stedse mere forædles. Dette er Fremtidsmoralen, hvis Principer, naar de gennemføres, skulle, idetmindste efter H.s Forjættelse, føre Slægten til den sociale Fuldkommenheds endnu fjærne Maal.

Og saa Fremtidsreligionen! Fremtidsstaten skal ikke være religionsløs, Antikristen skal have den falske Profet ved Siden af sig, baade efter den hellige Skrifts og H.s Lære, kun at hvad Skriften betegner som den falske, anser H. for den sande Profet, og jeg for min Del anser H. selv for en af den falske Profets Forløbere. Ifølge Joh. Aab. skal den falske Profet være Antikristens Tjener, og intet tjener det verdslige Princip, hvis dæmoniske og sataniske Inkarnation Antikristen er, mere, end at det Religiøse fuldstændigt holdes ude fra det, og kun paa rent udvortes Vis tjener til dets Forherligelse og Legitimation. Løgnen kan ikke undvære Sandhedens Skin, ifald den skal komme til Herredømmet, og den falske Profets og Fremtidsreligionens Opgave er at tilvejebringe og med et Skin af Sandhed at omgive Antikristen og hans glimrende, den hele Jord omfattende

Kulturrige. H. lærer, at Troen paa et højeste Væsen — han opfatter det pantheistisk som »Verdenssjæl« eller »Verdensaand« — ikke er en Fordom, men at det er en ren Illusion at tro paa en umiddelbar Indgriben af Guddommen i det enkelte Menneskes Liv eller i Verdens Gang. Her fuldbyrdes alt efter den naturlige Udviklingslov, og det gælder om. at holde Religionen aldeles ude fra det politiske og sociale Omraade, efterdi dette er den absolute Betingelse for en rationel og radikal Reform af Sumfundsforholdene. Han bekæmper to Fordomme, som for alting maa skaffes bort. Den ene er den guddommelige Aabenbaringsautoritet, som tillægges de forskellige Religioner, og det dermed følgende heteronome Moralprincip. Og den anden er den af Naturforskerne vilkaarlig satte Skranke, der gør os blinde for det Hinsidige eller den magisk-mystiske Aandeverden, som H. lærer, idet Principet i hans Fremtidsreligion er et paa naturvidenskabelige Experimenter hvilende spiritistisk Samkvem med den hinsidige Verden eller den »fjerde Dimension«, som han kalder den (L-U. S. 158). H.s religiøse System er nær beslægtet med Edv. Hartmanns, og det Fælles for dem er det Synkretistiske eller Religionsblanderiet, hvorved man bringes i Erinding om Oldkirkens Gnosticisme, som i Erkendelsen af, at det Gamle ikke mere tilfredsstillede og uden at kunne finde Tilfredsstillelse ved det Nye, ved Sammenblanding af hedenske og kristne Elementer fremtraadte som en højst æventyrlig Religionsfilosofi, der formentlig skulde formaa at fyldestgøre Tidens og alle Tiders religiøse Trang Ved. denne Indblanding og Sammenblanding af det Hedenske med det Kristelige blev Gnosticismenen far-

ligere Fjende for Kristendommen, end det udenfor samme staaende Hedenskab. Forsøget glippede dog dengang, men min Overbevisning er, at det engang i Fremtiden vil lykkes, og at Kirken vil faa sin farligste Fjende ikke i en rent atheistisk Filosofi, som den vi kende fra vore Dage, men i en religionsfilosofisk Synskretisme beslægtet med og en Fuldendelse af det Religionsblanderi, som Hartmann og Hellenbach have praktiseret i deres beslægtede Systemer. Hartmann udtaler, at »Fremtidsreligionen for at kunne blive Verdensreligion maa fremstille en Synthese af den orientalske og occidentalske, den pantheist. og monotheist. Religionsudvikling«, og at »Videnskaben i sin Orientering indenfor de Ideer, der kunne udnyttes i religiøs Retning, maa stræbe efter at aabne Perspektivet af en fremtidig Udmunding af disse store Strømninger, den indiske og den middelhavske, i en fælles Flodseng«. Efter dette synkretistiske Program har Hartmann fra de indiske Kilder hentet sit »Ubevidste«, sin »Al-Enhed« og Livets Tilbagevenden til »Nirvana«, medens Hellenbach fra samme Kilde har hentet Sjælevandringen eller Reinkarnationen og kombineret den med den moderne Spiritisme. Han mener, at vi have existeret tidligere og som andre Personer end nu, og lærer, at vi staa i Forbindelse med afdøde Menneskers Aander, der i den fjerde Dimension som nye Organismer fortsætte deres Tilværelse og kunne sætte sig i Rapport med de Mennesker, som have Betingelserne for at kunne komme under deres Indflydelse. Sjælevandringen finder allerede Sted i den jordiske Tilværelsesform og strækker sig ind i den hinsidige Verden med dens højere Naturlove og Existensformer.

Dog anser han Flertallet af de spiritistiske Væsener for middelmaadige og ubetydelige, og kun faa ere højt udviklede. Der bestaar mellem de »overordentlige Organisationer« kun en Gradsforskel. »Jesus er en Messias, en Kristus, men ikke Messias, thi han staar sandelig ikke alene.« Han siger: »Spiritismen er en Experimentalvidenskab og yder det sikreste Grundlag for en sand Theologi og en ren Religion. Den fornægter Udtrykkene »Overnaturligt« og »Under« derved, at den udvider Sfærerne for Naturens Love og Rige, og idet den gør dette, optager og forklarer den Alt, hvad der er sandt i Overtroen.« Kristendommen er »Overtroen«, den spiritistiske Fremtidsreligion derimod Sandheden, »som alene er istand til at bringe de indbyrdes modstridende Trosbekendelser i Samklang og føre til Forsoning indenfor hele Menneskeheden i Henseende til Religionens Sag . . . Den vil være istand til at udrette dette, fordi den appellerer til Beviset istedetfor til Troen og sætter Kendsgerninger istedetfor Meninger.«

Naturalismen som religiøs Nihilisme vil aldrig vinde almindelig Herredømme. En atheistisk Videnskab kan ikke tilfredsstille uden Enkelte, det store Flertal af Menneskene kræver det Religiøse eller Surrogater derfor. Man er ikke nøjeregnende i saa Henseende, det Æventyrligste og Sælsomste finder Tiltro. Som man i den belejrede By, hvor Hungersnøden er stegen til det Højeste, tager til Takke med al Slags fordærvet og ussel Føde, saaledes tager Nutidens Kristenhed, belejret og udhungret af den naturalist. Videnskab, til Takke med enhver Religionsforkyndelse, der udgiver sig for at være Enheden af Videnskab og Religion. Og idet nu den efter

Verdensherredømmet tragtende Naturalisme søger at imødekomme Tidens Trang ved i sig at optage religiøse eller mystiske Elementer, saa vender den ganske naturligt Blikket mod Østen, Religionens Vugge. Vi hørte før, hvorledes Schopenhauer, Hartmann og Hellenbach har øst af indiske Kilder. Det samme er Tilfældet med Theosofismen, der er en Blanding af indisk Mystik med Spiritisme og moderne Naturalisme. Hovedet for denne moderne Religion er den amerikanske Spiritist, Olcott, der af en russisk Dame, Madame Blavatsky, blev gjort bekendt med den indiske Filosofi eller Mysteriosofi, i hvilken hun paastod at være bleven indviet ved en syvaarig Omgang med Mahatmas eller afdøde indiske Vises Aander. Sammen med hende drog Olcott 1878 over til Indien, hvor han vandt en Del Tilhængere for sin theosofiske Religion, en med spiritistisk Aandemanen forbunden Buddhisme, der lærer en Sjælevandring, som udmunder i Nirvana. Spiritismen gør stadigt Fremskridt trindt om paa Jorden. Dens Tilhængere angives til mellem 20 og 30 Millioner, dens Literatur er uhyre stor, og i 1883 havde den allerede 33 faste Tidsskrifter. Det maa antages, at om den end ikke vil blive selve Fremtidsreligionen, saa vil den dog blive en af Hovedbestanddelene af Fremtidens Antikristendom. Stillingen er for Tiden denne, at medens Nogle, f. Ex. Rappard, vil gøre Spiritismen gældende som den højeste og sande Form af Kristendommen, den »spiritualistiske Kristendom«, saa angribe Andre, f. Ex. F. Heckner, Kristendommen med glødende Had og beskylder den for, at den »ved sin Intolerance og Præstekasteaand for længe siden har udslukket Kærlighedens himmelske Ild i Kirken for

at antænde Forfølgelsesaandens Brandfakkel.« I Modsætning til Kristendommen — der af Olcott betegnes som »moralsk raadden og aandelig vissen«, »en uddøende Overtro, hvis sidste Spor er i Begreb med at forsvinde« — fremhæves som det lysende Ideal Spiritismen, der har udslettet Grænserne baade mellem Kristendom og Hedenskab paa den ene Side, og mellem den dennesidige og den hinsidige Tilværelsesform paa den anden Side. »Ser I ikke,« hedder det, »den Lysstraale af den ægte Humanitet, der som en undergørende Juvel throner i Spiritismens Krone.« Efter hele Tidens Retning bort fra Kristendom og Tro kan man ikke vente Andet, end at den antikristelige Retning indenfor Spiritismen mere og mere vil faa Overvægten over den modsatte, der stiller sig tolerant overfor Kristendommen. I ethvert Tilfælde er Spiritismen som Religion betragtet uforenlig med en rettroende Kristendom, saa selv om den tilbyder denne Fred, kan den ikke tage derimod (Jfr. L—U. 1885, 1, S. 54 ff.).

Naturalismen har fundet et mægtigt Middel til Fremgang i vore Dages politiske Radikalisme eller Europæismen, som den ogsaa kaldes, til en Betegnelse af de moderne og vantro Kulturideer, hvoraf den er gennemsyret, og som den søger at skaffe Indgang paa alle Omrader af Stats- og Samfundslivet. Til nærmere Forstaaelse heraf vil det tjene, at vi gøre et historisk Tilbageblik.

Et enevældigt Kongedømme, en priviligeret Adel

og Gejstlighed, begge moralsk grundfordærvede, og et underkuet, udsuget, forpint Folk, en Verden af Uretfærdighed, det er den store franske Revolutions historiske Baggrund. Det er nødvendigt at fæste Blikket herpaa, for at Dommen over Revolutionen ikke skal blive ligesaa uretfærdig som denne selv. Hvad man end om den selv maa dømme, indrømmes maa det, at historisk var den vel motiveret, og det er forstaaeligt, at den, overfor de al Maal og Grænse overskridende Forsyndelser, som den var det energiske Tilbageslag imod, selv gik ud over Maal og Grænse og blev et Drama fuld af Blod og Forbrydelse, et Oprør baade mod menneskelig og guddommelig Lov og Orden. Den var et fuldstændigt Brud med Fortiden, ikke blot med det Onde i den, men ogsaa med Meget, som aldrig burde være kuldkastet; den var et saadant Brud i religiøs, politisk og social Henseende. Kristendommen og den katholske Kirke maatte vige for »Fornuftens Kultus«, og saavidt gik Hadet mod Kristus, at Jakobinerne — det radikale Parti — endog fik indført en ny Kalender, der begyndte Tidsregningen fra Republikens Proklamering. Kongen og Dronningen maatte lade Livet, Præster og Adelsmænd bleve myrdede eller proskriberede, og paa Radikalismens blodige Alter ofredes Hekatomber af Landets ædleste Sønner og Døtre. Istedetfor Læren om Øvrigheden som en guddommelig Ordning og det arvelige Kongedømme af Guds Naade opstilledes det allerede af Jesuiterne og Rousseau hævdede Folkesuverænitets Princip, ifølge hvilket al Magt i Staten har sit Udspring fra Folkeviljen og beror paa en Overdragelse fra dennes Side, saa at Øvrigheden kun er Folkets Tjener,

der kan afsættes, naar dens Herre vil og ikke skøtter om at lyde den længere. I »Menneskerettighedernes Erklæring«, der dannede Indledningen til Republikens første Konstitution, proklameredes Folkets Ret til at gøre Oprør mod Undertrykkelse af enhver Art. Nationalkonventet fremsatte den Lære, at Folket ikke kan tage fejl, og at de Deputerede, som repræsenterede det, dele dets Ufejlbarhed saa vel som dets Magtfuldkommenhed. Med disse folkelige Attributer, Almagt og Ufejlbarhed, var man naaet til Begrebet om le peuple Dieu, Folket er Gud, den rene og skære Antikristendom, som De kender fra vore Dages radikale Politik med dens Forgudelse af »Folket«, dens Kulsviertro paa Folkets eller Flertallets Ufejlbarhed, dens Lære om Retten til Oprør og Selvtægt o. s. v. I social Henseende forkyndte Revolutionen den fuldstændige Lighed mellem alle Landets Borgere, og der opstilledes en kommunistisk Theori om Ejendommens ligelige Fordeling mellem Borgerne ved almindelig Expropriation. Det var et Forsøg paa at gennemføre Frihedens, Lighedens og Broderskabets Princip og opbygge Samfundet paa helt ny og bar Grund, idet man brød med Autoritetsprincipet og den historiske Tradition. Den napoleonske Cæsarisme tilintetgjorde den politiske Frihed, idet al Magten samledes i den vældige Imperators Haand, men Kejseren betegnede sig som »Folkets Valgte«, som Monark af »Guds Naade og ved Folkets Vilje«, og med al sit brutale Despoti er Napoleons »demokratiske« Kejserdømme i Virkeligheden ogsaa Revolutionens ægtefødte Barn, den historiske Type paa den antikristelige Tids demokratiske Cæsarisme, som det profetiske Ord varsler om. Med sit Princip om det

suveræne Folk, hvis Inkarnation det er, danner det Modsætningen til Legitimitetsprincipet, for hvilket den sande Tanke ligger til Grund, »at Menneskene og Folkene skulle erkende den historiske Førelse som en højere Lov over sig, og ikke selv ville give den Love.« Det Legitime betyder det, som hviler paa det historisk Tilblevnes Retsgrund, og for saa vidt bør alle Kristne være Legitimister; men dette Begreb har udviklet sig saaledes, at, i al Fald i vore Dage, kun de Færreste ville godkende dets Berettigelse. Opfattelsen af Kongedømmets Væsen er nemlig bleven uddannet til Extrem, idet man har indentificeret Fyrstens Person og Staten, ladet Staten gaa op i Fyrsten paa lignende Maade som Utramontanismen lader Kirken gaa op i Paven. Bekendt er Ludvig 14s Grundsætning: L'état c'est moi, Staten er Jeg! Den blev nærmere udviklet i den Lære, at Kongerne vare ligesom Guder, den Magt, de udøvede, en guddommelig Gerning, og at »der var visse Virkekredse, hvor Kongerne syntes at have Del i Guds Indsigt saa vel som i hans Myndighed«. Hermed ere vi komne til le roi dieu, en Sætning, der er ligesaa falsk som Revolutionens le peuple dieu. Dog syntes den at skulle komme til Ære og Værdighed med den bourbonske Restauration 1814—30, under hvilken Revolutionsideerne bleve trængte tilbage (Kontrarevolutionen), skønt ikke ganske, thi Ludvig 18, som ikke vilde kaldes til Thronen af Folket men beklæde den i Kraft af sin legitime Arveret, nødtes til at give en Forfatning, Chartet af 4. Juni 1814, der anerkendte Ministeransvarlighed, Domstolenes og Edsvorneretternes Uafhængighed, Religions- og Pressefrihed, og alle Borgernes Ligeberettigelse til at beklæde civile og mili-

tære Embeder. Men det indflydelsesrige ultraroyalistiske Parti arbejdede, først skjult, senere aabenlyst paa at tilbageføre det legitime Kongedømme i den Skikkelse, som det havde før 1789, og den legitimist. Theori blev sat i System af Bonald og le Maistre. Den Reaktion mod Liberalismen, som efter Hertugen af Berrys Mord traadte stedste stærkere frem, syntes at skulle føre de af Bonald og le Maistre forfægtede Principer til Sejer, men Julirevolutionen 1830 bragte dem Nederlag og satte paany Revolutionens Ideer i historisk Funktion, og siden 1848 ere de sejrende i Europa saa godt som paa hele Linien. Legitimitetsprincipet har dog endnu i Aarh.s Midte fundet en talentfuld Forsvarer i F. I. Stahl († 1861), Grundlæggeren af det preussiske Junkerparti. Ifølge Stahl regerer Kongen ikke, som Konstitutionalismen lærer, i Lovens Navn, men i eget Navn; han skal ikke lydes, fordi han befaler, hvad Loven byder, men fordi han er Konge. Uden en saadan selvstændig, personlig Magt, mener Stahl, vil Anarki blive uundgaaelig, thi da vil Enhver underkaste Loven sin subjektive Kritik og overveje, om han bør adlyde eller gøre Oprør. Et praktisk Udslag fik Stahls Theori, da Kong Vilhelm af Preussen ved sin Kroning i Kønigsberg 1861 tog Kronen fra Alteret, og selv satte den paa sit Hoved, thi derved tilkendegav han, at hans kongelige Magt skyldtes Guds Naade, og ikke Folkeviljen og parlamentariske Beslutninger. Dog blev han senere Principet utro, nemlig da han dethroniserede Fyrsterne af Hannover, Hessen og Nassau og annekterede deres Lande, idet han appellerede til »den politiske Nødvendighed« som det endnu højere Princip.

Den med den bourbonske Restauration indledede

Kontrarevolution førte ikke til Maalet, skønt den havde den rette Tanke og de bedste Hensigter; thi den vilde Fred mellem Staterne og disses Styrelse efter den kristne Kærligheds og Retfærdigheds Principer, altsaa en ved den kristne Moral bestemt Politik. Den hellige Alliance 1815 udtalte, at Fyrsterne kun betragte sig selv som Forsynets Redskab til Folkenes Velfærd, og at Folkene i Virkeligheden ikke have nogen anden Suveræn end Gud. Men Virkeligheden kom ikke til at svare til den hellige Alliances religiøst og moralsk bestemte politiske Ideer, thi Fyrsterne stillede sig saaledes paa Konservatismens Standpunkt, at de forhindrede Fremskridtet, og i deres Bestræbelser for at grundlægge en retfærdig og fast Autoritet krænkede de Frihedsprincipet, og man maa derfor underskrive den Ytring af Napoleon paa St. Helena, at den hellige Alliance i Grunden var et Forbund af Fyrsterne mod Folkene. Af Frygt for Revolutionen kom de til at hævde en Autoritet uden Frihed, forholdt Folkene deres berettigede Frihed eller holdt dem under Frihedens Skin i politisk Umyndighed og Trældom. De glemte den gamle Sandhed, at Misbrug ikke ophæver den rette Brug, og at ligesaa forkert det vilde være at afskaffe Autoriteten, fordi den ofte er bleven misbrugt, ligesaa forkert er det at nægte Folkene Frihedens Goder, fordi de ideligt misbruge dem. Ved det Tryk, som saaledes blev lagt paa Folkene, voxede Frihedslængselen og Kravet, en stadig voxende Opposition krævede liberale Institutioner og en konstitutionel Statsform, og Revolutionsaaret 1848 brød frem og satte et skarpt Skel mellem to højst forskellige historiske Tidsrum. Bevægelsen forplantede sig fra Februarrevolutionen i

Paris til de fleste europæiske Lande, naaede ogsaa Hannover, og da man der raadede Kong Ernst August til at lade Kanonerne køre op mod Folket, gav han det mindeværdige Svar: »Naar et helt Folk rejser sig, maa det have vigtige og retfærdige Grunde dertil«, og han lod Gerningen svare til Ordet og tog Oppositionens Fører til Minister. Hvormeget man end maa fordømme Revolutionerne — »disse Katastrofer i Historien, der have en saa frygtelig Betydning og et saa alvorligt Indhold, at kun forrykte eller fortvivlede Mennesker tør fremkalde dem« (Gørres) — for det meste vil det dog vise sig, at der stod »retfærdige Grunde« bagved dem, og man maa overfor dem gøre den gamle Distinktion mellem den i sig selv berettigede Fordring og den forkastelige Maade, hvorpaa den søges gennemført.

Med Aaret 1848 oprandt Liberalismens Æra for Europa, og dermed blev en Skare ikke blot af onde men ogsaa af gode Aander løsladt til fri Virksomhed. Det er Blindhed ikke at kunne se, og det er Uretfærdighed at ville nægte dette. Som Alt i Verden har ogsaa Liberalismen baade sine Lys- og sine Skyggesider, og den bør ligesaa lidt være Genstand for ubetinget Forkastelsesdom som for en ensidig og kritikløs Lovprisning som den, vi herhjemme kende fra Biskop Monrads »Liberalismens Genmæle« imod Martensens Paavisning af Liberalismens Skyggesider og Forsyndelser. Den Sandhed, som ligger til Grund for »Liberalismens Genmæle«, er, at intet Existerende, heller ikke Liberalismen, ubetinget tør fordømmes, fordi det, om end ikke i andet, saa dog i selve sin Existens har en Berettigelse, der vejer tungt, nemlig den historiske Berettigelse, der ikke lader

sig anfægte af Menneskenes Meninger og Domme. Hvad Forsynet vil have frem, sætter han, meget ofte ved ugudelige og besmittede Hænder, ind i Tidens eller Historiens Strøm, og det bliver ved at være Faktor i Udviklingen, saalænge det, være sig direkte eller indirekte, tjener det af Forsynet besluttede Maal, og saasnart det ikke længere tjener hertil, lader han det falde. Dette er Meningen af Grundtvigs bekendte Udsagn, at en Ting falder kun betimeligt, naar den falder af sig selv; »af sig selv« vil sige, naar Han vil det, hvem den hellige Skrift betegner som »Æonernes« d. v. s. de strømmende Tiders eller Historiens »uforkrænkelige Konge«. For den historiske Nødvendighed maa man bøje sig. Maa det betegnes som en historisk Nødvendighed, at hos os Bispevælden faldt 1536 og Adelsvælden 1660, da maa det samme siges om den kongelige Enevældes Fald 1848. Den faldt, fordi dens Tid var tilende, og da den havde Valget imellem at dele Magten med Folket eller forsvinde, saa valgte den det Rette, at stille sig i Spidsen for Frihedsbevægelsen for at lede den til Velsignelse for Folket og sig selv.

Liberalismen vilde frigøre Folkene og Individerne fra den absolutistiske Statsmagts Aag, dens Monopoler og Privilegier og mangehaande sociale Uretfærdigheder, og den har tildels ogsaa gjort det. Forholdene ere i mange Henseender blevne bedre efter end før 1848. Vi skylde den Religionsfriheden, Tros- og Samvittighedsfriheden, der allerede af Tertullian blev betegnet som en Menneskerettighed. Den har bragt os Pressefrihed, Forsamlingsfrihed, har frigjort Bondestanden fra mange trykkende Baand, har ved sit økonomiske Princip, den frie Konkurrence, givet Indu-

strien et mægtigt Opsving o. s. v. Det er saa langt fra at dens Affødning, det konstitutionelle Monarki, ophæver Ligevægten mellem Autoritet og Frihed, at det tvertimod fremfor nogen anden Statsform maa anses for at indeholde de gunstigste Betingelser for denne Ligevægt og for saa vidt at være den med Kristendommens Aand bedst stemmende Forfatning. Og hvo vil paatage sig at føre Beviset for, at Kristendommen er en Fjende af Folkefriheden og en Ven af Despotiet? Den hader Despotiet, enten det bærer det kongelige Purpur eller det fremtræder i Skikkelse af Demokratiets brutale Flertalsvælde. Kristendommen er Frihedens Moder og vil frie Børn, vil opdrage Menneskene ikke blot til den evangeliske og sædelige, men ogsaa til den borgerlige og politiske Frihed. Men, vel at mærke, den elsker Autoriteten ikke mindre end Friheden, og derfor maa fra dens Standpunkt Konservatismen og Fremskridtet anerkendes som lige berettigede Faktorer i Frihedsudviklingen, og det er en fuldstændig Misforstaaelse, naar snart det ene og snart det andet af disse to Partier mener at kunne tage Kristendommen til Indtægt for sig, som det f. Ex. i Nutiden sker i Norge, hvor en Venstrefraktion identificerer sig selv med, hvad den kalder »frisindet« Kristendom, d. v. s. den sande Kristendom, eller som det fra modsat Side i Kontrarevolutionens Dage skete i Preussen, hvor en theologisk Professor for fulde Alvor krævede, at enhver Kristen foruden den kristne tillige skulde aflægge en politisk Trosbekendelse, en Bekendelse af Troen paa den kongelige Enevælde forbundet med Forsagelsen af det konstitutionelle Princip. Men man tilregne ligesaa lidt poli-

tiske Retninger som religiøse Konfessioner de Forsyndelser, som nogle af deres Bekendere og Tilhængere gøre sig skyldige i. Ikke heller vende man Folkefriheden Ryggen, fordi den i sit Skød bærer store Farer; er ikke ogsaa Ilden forbunden med Fare, og skulle vi derfor undlade at bruge den? Man fordømme ikke den moderne Frihedsbevægelse, fordi den viser tilbage til Revolutionen af 1789; thi om vi end ikke skulle handle efter den Grundsætning: »Lad os gøre det Onde, for at der kan komme noget Godt ud af det,« Gud er dog mægtig at lade komme Godt af Ondt, og desuden viser Indskriften paa Liberalismens Banner: »Frihed og Fremskridt« meget længere tilbage end til Revolutionen, den viser tilbage til Paradiset, til det Ord, Skaberen i Tidens Morgen talte til Menneskene: »Hersker over Jorden og gører Eder den underdanig,« og hvormed han kaldte dem til Kultur og Civilisation, altsaa ogsaa til Frihed og Fremskridt. Heller ikke forkaste man Folkefriheden paa Grund af de store Misbrug, som har knyttet sig til den. Skulde Friheden først skænkes Folkene, naar de forstode at bruge den, fik de den jo aldrig; thi kun ved Frihed lærer man at bruge Frihed, ligesom man kun lærer at svømme i Vandet, og det er en daarlig Visdom, at man ikke skal lade Nogen komme i Vandet, før han har lært at svømme, netop ligesaa daarlig som at man ikke skal give et Folk Friheden, før det har lært at bruge den. Forholdes Friheden et Folk, bliver det enten trælle- eller oprørsksindet, men skænkes den Folket, ja, da kommer ogsaa Misbrugen uundgaaeligt, men der kommer tillige Ansvarsfølelse frem, og under denne gøres ved Frihedens Misbrug en Række af smertelige Erfa-

ringer, hvis Betydning netop er, at Folket derigennem opdrages til Frihedens rette Brug, thi af Skade bliver man klog og brændt Barn skyer Ilden. Skønt jeg ikke deler Fred. Jungersens lyse Syn paa Folkefriheden og de endelige Resultater, hvortil den vil føre, men her staar i Række med det mørke Syns Mænd, saa er jeg dog enig med ham i, at al »Friheds Betydning ligger i at komme under Ansvar og opdrages derunder; at berøve et Folk Friheden er at berøve det den eneste Udvikling, i hvilket Menneskets største og bedste Kræfter gro — de frivillige Kræfter. Disse kunne ikke udvikles og trives uden at opelskes i Frihed«

Borgerlig og politisk Frihed er et Gode, hvorpaa Folkene have et berettiget Krav, men til Velsignelse kan den kun blive dem, naar den bliver indenfor de ved Forfatningen satte Grænser, og naar Folkelivet hviler paa et kristeligt Under- og Grundlag. Der kan tvistes i det Uendelige om en Forfatnings rette Form og Indretning, om det monarkiske eller demokratiske Princip er det bedste o. s. v. Kristendommen staar udenfor disse Spørgsmaal; i Spørgsmaal om Forfatningsformer indblander den sig ikke, men overlader til Menneskene selv at ordne dette efter bedste Skøn; den kræver kun at det Politiske skal respektere den kristne Morals Grundsætninger, og at Folket skal lyde Øvrigheden og respektere den bestaaende Statsorden, og hvor dette er Tilfældet lyser den sin Velsignelse over Forfatning og Fok. Den er en Fjende af Folkefrihedens idelige Udskejelser og Overgreb — være sig nu at Folket nægter Øvrigheden den skyldige Lydighed og øver Selvtægt, eller det, ikke nøjet med den lovgivende og bevilligende

Myndighed, gør Indgreb i den dømmende Myndighed og Domstolene saaledes blive afhængige af Partiviljen, eller det prøver paa at tilrane sig den udøvende Myndighed og være Alt, hvor det kun skulde være en organisk Del af Statshelet — af saadanne radikalistiske Frihedsovergreb er Kristendommen en afgjort Fjende, men af Folkefriheden selv er den en Ven, den er ikke illiberal, hvilket er af Vigtighed at betone overfor Folket, der af vantro og slette Førere og en uren Tidsaand har modtaget den Fordom, at Kristendommen staar i Pagt med Despotiet og er en Opfindelse til Fordel for Konger og Magthavere og til Folkets Undertrykkelse. Intet vilde tjene mere til at bestyrke Folket i denne skæbnesvangre Fordom, end naar det saa, at Præsteskabet i en Stokkonservatisme stillede sig usympathetisk overfor Frihedslivet, og skønnede det af deres Forkyndelse. Præsten skylder Folket Sandheden, skylder det at betone, at Kristendommen hader Tyranniet baade fra oven og fra neden, at den elsker og vil fremme og befordre Friheden, og at den paa Frihedsbanneret har sat den Indskrift, som den aldrig udsletter: »Dersom Kristus faar frigjort Eder, skulle I blive virkelig frie!« Kristendommen, der afholder sig fra direkte Indblanding i Politiken, vil dog ikke derfor være udenfor den; nej, den vil være *i* den som Aanden i Legemet, som det besjælende Princip. Og at Politiken, naar den afviser dette Krav og fremtræder som den religionsløse Politik, uundgaaelig bliver til Fordærvelse, er let at paavise. At Ærefrygt for Loven, det lovlydige Sind, er den øverste politiske Dyd, uden hvilken den politiske Samfundsorden er en Umulighed, maa Enhver indrømme. Men denne Lov-

lydighed kan ikke svæve i Luften, som en rodløs Plante, den maa have en Jordbund, hvori den kan slaa Rod, og hvoraf den kan drage Næring. Og hvilken er det? Thiersch giver Svaret kort og klart saaledes: »Til Ærefrygt for Loven hører der Samvittighed, og til Samvittighed hører der Tro paa Gud. Falder Troen bort, saa forsvinder ogsaa Samvittigheden, og med Samvittigheden falder Ærefrygten for Loven bort« (Krd. og Staten, S. 121). Paa andet Dansk: Politiken hviler paa Moralen, og Moralen paa Religionen. Dette er det sande og nødvendige Forhold mellem Politik og Religion; Forholdet er formidlet ved det Moralske, det er igennem dette Mellemled, at Religionen indvirker paa Politiken, og ikke umiddelbart, hvad kun er Tilfældet i Theokratiet, og det monarkiske og demokratiske Samfund er nu engang ikke theokratisk og skal ikke være det; men middelbart skal al Politik være religiøs, d. v. s. gennem Moralen religiøst bestemt. Naar det til alle Tider har stadfæstet sig, hvad Plutark siger, at »det er lettere at bygge en Stad i Luften end at grundlægge en Stat uden Guderne«*), da gælder dette i eminent Betydning det demokratiske Statssamfund. Montesquieu har træffende betegnet Dyden som det demokratiske Livsprincip, d. v. s. skal det demokratiske Samfund kunne bestaa, da kræves det, at Alle eller dog de Fleste af Republikens Borgere ere besjælede af Lovlydighed, Retfærdighed, Selvbeher-

---

*) Den nyeste Stadfæstelse heraf have vi i de usle Tilstande i den i Ny-Mexiko i 1880 anlagte Fritænkerby, Liberal, og i den hurtige Opløsning af de paa kommunistiske Principer grundlagte Samfund i Amerika.

skelse o. s. v. og Forudsætningen herfor er ikke blot som Vantroen fabler om, almindelig Oplysning, men først og fremmest almindelig Gudsfrygt, eller tror virkelig Nogen for Alvor, at der kan være almindelig Dyd i et Samfund, hvor der hersker almindelig Vantro? Der kan i saadant Samfund findes Dyd som Undtagelse, men Regelen vil være Udyd med voxende Fordærvelse og Usædelighed. Betingelsen for almindelig Gudsfrygt er, at Kirken forstaar at gøre sin Autoritet gældende som Bæreren af Samfundets højeste Aandsmagt, og virker som den i Sandhed folkeopdragende Magt ved, Sandheden tro i Kærlighed, at stille Folket ind under Gudsordets aandelige Tugt, og ved gennem den kristne Børneopdragelse og Børneundervisning i Hjem og Skole at fylde den opvoxende Slægt med Kristi Aand og paatrykke den hans, det hellige og lovlydige Menneskes Præg og Stempel.

Frihed og Fremskridt ere tvetydige Ord, og Alt kommer an paa deres nærmere Bestemmelse og Indhold. Vi kunne ikke godkende enhver Frihedsstræben. Der gives en Frihed, der af en Apostel betegnes som »Frihed fra Retfærdighed«, og spørger De mig, hvad det er for en Frihed, da svarer jeg, at det er den Frihed, som kræver Emancipation fra de lovligt bestaaende Myndigheders Baand i Kirke og Stat, Familie og Skole, fra Samfundsautoritetens Baand, fra Gudfrygtighedens og Sædelovens, fra Ærefrygtens og Pietetens Baand. Løsningen af disse Baand fører ikke til Frihed men til Trældom. Kun Barnagtigheden, Nederdrægtigheden og Dumheden opfatter Friheden som Frigørelsen fra alle Baand, som Ret for den Enkelte til at gøre, hvad han vil og

lyster. Det er indlysende, at Friheden paa alle Menneskelivets Omraader møder en Grænse, som den ikke kan overskride, uden at slaa over i sin Modsætning og blive til Trældom. Denne Grænse er Autoriteten. Vi kan kalde Autoriteten Gud eller Kirken eller Staten eller Øvrigheden eller Loven, det kommer ud paa Et. Det er den ene og samme Mægtige og Myndige, som under de forskellige Navne møder os allevegne. Den træder Menneskeånken imøde som det aabenbarede Sandhedsord, og Menneskeviljen som den guddommelige Lov, og det enkelte Menneske eller den enkelte Stand som Samfundet. Her er det, vi skal bøje os for, og i den frivillige Underkastelse under Autoriteten bestaar den sande Frihed, ogsaa den sande Folkefrihed. Men Folkene have svært derved i Tider som disse, i hvilke de ere beruste af den rigeligt iskænkede politiske Friheds Vin og omtaagede af en forførerisk Vantros Lærdomme, der i lige Grad smigre den menneskelige Forstands Hovmod og tilfredsstille det kødelige Sinds Drifter og Instinkter, denne Drift til at herske og at nyde, denne egoistiske Tilbøjelighed til at modstaa Autoriteten og sætte sig ud over Loven, denne falske Frihedsdrift, som hører med til den faldne Menneskenatur, og som har fundet saa rigelig Næring af Liberalismen med dens ensidige, politiske og religionsløse Individualisme, der betragter Friheden udelukkende som den Enkeltes Uafhængighed, tilbageviser Kravet paa, at Statens Lovgivning skal bringes i Samklang med Guds Bud, og hævder den pelagianske Opfattelse af Menneskenaturen som væsentlig normal, og af dens Drifter og Længseler som væsentlig legitime, hvormed den forvirrer, smigrer og fordærver Folkene og har fyldt

dem med den »Trælletanke«, at Friheden er Magt over Andre, som vi jo i vore Dages politiske Kampe have set, hvorledes Frihedsspørgsmaalet har forvandlet sig til et Magtspørgsmaal, og som Historien paa saa mange af sine Blade belærer os om, at det er Frihedens Skæbne at blive opfattet som Magten til at tyrannisere andre.

Som med Friheden saaledes med Fremskridtet. Vi ville være med til ethvert Fremskridt, som virkelig fører til bedre og menneskeværdigere Tilstande, men et Fremskridt henimod en Tilstand, hvor Kristendommen fuldstændig er bleven trængt ud af det offentlige Liv og henvist til en beskeden Privatexistens, kunne vi kun betrage som et Tilbageskridt, det største, som Historien har at opvise. Og det er hen mod dette Maal, den religionsløse eller naturalistiske Stat, at Nutidspolitiken styrer. Den spotter med Ideen om den kristne Stat og er vendt tilbage til den store Revolutions absurde Paastand, at »Staten er atheistisk og bør være det«. I Modsætning til det kristne Statsideal som et paa kristne Moralprinciper grundet Retssamfund, hvis Love og Institutioner ere gennemtrængte af Kristi Aand, drømmer den om at oprette en Humanitetsstat, uden at den nogensinde vil formaa at virkeliggøre den, fordi den naturalistiske Stat fattes det, som er Sjælen i den sande Humanitet, nemlig Religionen og den religiøst bestemte Sædelighed. Naturalismen kan kun præstere en Kulturstat, der er af lavere Rang end Humanitetsstaten, og i hvilken den sande Humanitet idelig og paa det Dybeste vil blive krænket; thi det er en af Historiens Lærdomme, at den højeste Aandskultur er saa langt fra at udelukke Usædelighed

og Humanitetsforbrydelser, at der meget mere synes at bestaa en hemmelighedsfuld og nødvendig Forbindelse mellem dem. Man tænke her paa den efterperikleiske Tid i Grækenland, paa den romerske Kejsertid og den franske Revolutionstid, og, som den gamle Prædiker siger, »hvad der var, det Samme skal og vorde«, Fremtidens naturalistiske Kulturstat vil i dette som i andre Stykker komme til at gentage de gamle hedenske Kulturstater med deres glimrende Laster og forgyldte Elendighed. Kun Evolutionismens falske Optimisme kan falde paa at drage dette i Tvivl.

Det er Dem bekendt, hvorledes der i nogle Bygninger med daarlig Undergrund gaar Svamp i Gulvet, og hvorledes Svampen kan æde Brædderne op, saa det bliver nødvendigt at lægge nyt Gulv. Nuvel, saaledes er det gaaet med Liberalismen, der er gaaet Svamp i den, og denne Svamp er Radikalismen. Den politiske Radikalisme er bleven en akut Samfundssygdom, der æder om sig og vil gøre det nødvendigt ogsaa her at lægge nyt Gulv. Sygdommen beror paa et daarligt Underlag, en Grund, hvori Sporerne til Svampen har fundet heldige Betingelser for deres Udvikling. Dette Underlag er det 18 Aarhs. vantro Filosofi og Revolutionen 1789 med dens Lærdomme om Menneskerettighederne og det af disse udledte Krav paa almindelig Valgret, dens Had til Autoriteten, dens Folkesuverænitetsprincip og Forrykkelse af det rette Forhold mellem Øvrighed og Undersaatter. Her have vi de Sporer, hvoraf Nutidens politiske Radikalisme har udviklet sig, og idet den har indgaaet Forbindelse med Nutidsvantroen, den darwinske Evolutionisme og Kamp for Tilværelsen, og

gjort sig til Vehikel for allehaande vantro Tidsideer, staar den nu som en imponerende og faretruende antikristelig Tidsmagt.

Det er en af den store Revolutions Fortjenester, at den slog til Lyd for Menneskerettighederne i et Samfund, hvor de blodigt vare blevne krænkede, men den misforstod og udledte falske Konsekvenser af dem. Misforstaaelsen beroede paa, at den gik ud fra det naturalist. Begreb om Mennesket som et blot og bart Naturvæsen, uden Evighedsudspring og Evighedsmaal, kun bestemt for denne timelige Tilværelse og de jordiske Samfundsordninger, fremfor alt for den højeste og mest omfattende af dem alle, Staten. Den naturalist. Opfatning af Menneskets Bestemmelse er indeholdt i den aristoteliske Sætning, at Mennesket er zoon politikon, et politisk Dyr. Stats- og Verdensborger, men ikke kaldet til tillige at være Borger i Guds Rige, hvilket Rige Naturalismen ikke kender, men først i Forhold til dette Rige kunne vi komme til det sande Begreb om Menneskeværdighed og Menneskeret, thi Menneskerettighederne bero paa Menneskets Værdighed som den gudsbilledlige Skabning, ere altsaa medfødte og almindelige Rettigheder, der tilhøre ethvert Menneske som saadant, hvad ikke gælder de specielle Rettigheder, f. Ex. de politiske; thi disse ere knyttede til visse Betingelser og maa for en stor Del være erhvervede af Individerne selv ved deres egen Dygtighed og deres eget Arbejde (Martensens Ethik 3, 239). Men denne Forskel overses af Naturalismen, som sammenblander de almindelige og specielle Rettigheder og regner det med til Menneskerettighederne, at alle Landets Borgere, de raaeste og mest uvidende ligesaa vel som

de mest dannede og oplyste, skulle have politisk Valgret, Ret til gennem de valgte Folkerepræsentanter at deltage i Lovgivningen og Statsstyrelsen, en politisk Absurditet, som Oldtidens Lovgivere ikke have gjort sig skyldige i, og som bliver endnu mere taabelig, naar man søger at grunde den paa Menneskeværdigheden, som om det hørte med til den menneskelige Værdighed at begaa Dumheder. Liberalismen har ogsaa en Anelse om, at der her er Ugler i Mosen, hvad fremgaar af. at den ikke vover at gøre fuld Anvendelse af den almindelige Valgrets Princip ved at udstrække det til Alle. Naar Alle ere lige i politiske Rettigheder, hvorfor, spørger Martensen, giver man da ikke Valgret og Valgbarhed til Tjenestetyende og Tiggere, der dog tilvisse have samme Menneskerettigheder som andre Mennesker? Hvorfor kunne Kvinderne ikke vælge og være valgbare, da de dog i Menneskerettighederne ere aldeles lige med Mændene? Nogle kræve ogsaa dette som Principets Konsekvens, men Flertallet af den alm. Stemmerets Forsvarere bæve tilbage derfor. idet de have en Anelse om, at den hele Ufornuft da vil komme for Dagen, at deres Princip ikke taaler at gennemføres i sine Konsekvenser, fordi det da vil blive aabenbaret som absurd (Ethik l. c.). Radikalismen kan imidlertid ikke uden at fornægte sig selv standse paa Halvvejen, men maa gøre Skridtet fuldt ud, og der er ikke Spørgsmaal om, at bliver den ved at være raadende, saa vil den ogsaa føre Principet ud i sine yderste Konsekvenser og udstrække den alm. Valgret til Proletariatet, som da med Lighed i de politiske Rettigheder vil forbinde og i Kraft netop af den alm. Valgrets Princip, som lægger Afgørelsen i Flertallets Hænder, ogsaa gennem-

føre Kravet paa Lighed i de sociale Rettigheder, og da oprinder Anarkismens og Nihilismens gyldne Tid, i hvilken den af alle vantro og af nogle troende Liberalister saa lovpriste almindelige Folkeoplysning glimrende skal godtgøre sin Uformaaenhed til at være Saltet, som bevarer Samfundet fra Forraadnelse og Opløsning.

Med den alm. Valgret er Afgørelsen bleven lagt i Flertallets Hænder, og at det saaledes er »det arithmetiske Lod«, der kommer til at gøre Udslaget i Lovgivningen og alle Landets offentlige Anliggender, maa tilvisse med Thiersch betegnes som »den mest yderliggaaende Fornægtelse af al naturlig Ordning i det borgerlige Samfund«. Ikke Sagkyndigheden, ikke Statsmandsdygtigheden, ikke den modne politiske Indsigt og Erfaring, nej, Tallet har den afgørende Stemme! Og af hvilke Hensyn og Grunde lader Nutidspolitikens Flertal sig bestemme? Af Opportunistgrunde, af Hensynet til det, som for Øjeblikket er belejligt og hensigtsmæssigt; fremdeles af Hensyn til Folkestemninger og Meninger, til Opinionen eller den saakaldte offentlige Mening, i de allerfleste Tilfælde et af Agitatorer og Demagoger frembragt Kunstprodukt fuld af allehaande urene Ingredientser. Har blot en Sag, den være i sig selv aldrig saa uretfærdig, faaet Opinionen for sig og maa dens Gennemførelse anses som opportun for Flertalsinteressen, saa stemmes den igennem. Der spørges ikke, om det, som Flertallet bestemmer, i sig selv er Ret, men det er Ret, fordi Flertallet bestemmer det. Flertallet har nemlig efter Radikalismens Mening altid Ret, thi Flertallet identificeres uden videre med »Folket«, og — det suveræne Folk er ufejlbart! I sit Forsvar for

Septembrisørerne eller de Revolutionsmænd, som i Sept. 1792 anstiftede Massemordet paa de politiske Fanger i Paris's Fængsler, udtalte R. de Bretonne: »Naar et Folk eller dets Majoritet vil en Ting, er den retfærdig. Ordenen er altid i Overensstemmelse med Majoriteten, og Minoriteten er altid skyldig, selv om den skulde have moralsk Ret.« Dersom De tænker, at mere fornuftige og med Kristendommen stemmende Grundsætninger ere ledende i Nutidspolitiken, da behøver De kun at kaste et løseligt Blik paa de norske Rigsretsforhandlinger i 1884. De høre der af Aktor i Sagen, at »Folkesuveræniteten, det absolute, uindskrænkede jordiske Overherredømme, er ikke delelig . . . . . Den staar til enhver Tid ubunden og ubeskaaren som kontrollerende, udfyldende, vragende og skabende Magt«, og i fuld Overensstemmelse med de Bretonne udtaler den norke Aktor: »Det er virkelig saa, at et Folk aldrig kan være uretfærdigt, høje Dommere! Det er kun løsslupne Minoriteter, som er det!« Hører De? den rene og skære Antikristendom udtalt og forsvaret i vore Dage i gamle Norge; Folkeforgudelse af den groveste Art! Derfor se ogsaa vore radikale Venstremænd med en Blanding af Misundelse og Beundring op til det gamle Søsterland som et Frihedens og Fremskridtets Paradis og sukke: Der, ja der er godt at være! der er »Folket« kommet til »sin Ret«; der er Hykleriets Maske kastet, idet »Nyt Tidsskrift« aabent har vedgaaet, at »Venstre har Fritænkeriet i Ryggen«, at »Fremskridtsaanden paa det politiske Omraade for en væsentlig Del udgaar fra, hvad man kalder Fritænkeri«, det vil efter »Nyt Tidsskrift«s Definition, sige: »den ærlige, aldrig hvilende Søgen efter

Sandheden paa det religiøse, moralske og filosofiske Omraade. Venstrepartiet hos os som andetsteds kan for saa vidt siges at være skabt af Fritænkeriet« (jfr. L—U. 1885, 2, 169). Og deroppe, i Norge, sætter det radikale Venstre utilsløret Fremtidsmaalet i »Gennemførelsen af Demokratiets Princip ved en Overvindelse af Autoritetens og en altid sejrende Fremgang for Frihedens Princip«; hvormed Krigen mod Autoriteten aabent og ærlig er erklæret (jfr. L—U. 1884, 1, 166). Nu maa Ingen tro, at det norske Venstre er mere yderliggaaende end andre Landes Venstrepartier, nej, det er radikalt, og Radikalismen er den samme allevegne, den er Antikristendom, om end naturligvis ikke alle dens Tilhængere ere sig dette lige klart bevidst, ja, ogsaa dette Fænomen kende vi jo fra det virkelige Liv: Folk, som ere politisk radikale og dog bona fide gode Kristne, existentielle Illustrationer til Læren om de modsatte Principer i den ene Bevidsthed. Men tilbage til Flertalsprincipet! Hvad skal dog de stakkels Minoriteter gøre overfor det stolte og stærke Flertal? Intet andet end vente, indtil de engang ved »Omstændighedernes Magt« — og denne Magt er stor i det politiske Liv — opnaa at blive Flertal, saa kan de hævne sig og i en Haandevending ved en Række Afstemninger sætte deres Vilje igennem og deres Fod paa Nakken af den faldne Storhed, der nu rangerer blandt de Ulykkelige, som »altid ere skyldige«. En saadan Tingenes Tilstand karakteriseres træffende af Stahl som et Lotterispil, i hvilket den Enkelte sætter hele sin Ret ind, og han kan udtrække enten Slavens eller Despotens Lod, men den frie Mands Lod kan

aldrig komme ud deraf. Med Flertals- og Folkesuverænitetsprincipet er den kristne Moral paa det Dybeste krænket. Det Politiske og Opportune, »den politiske Nødvendighed«, er ophøjet til den Magt, hvorfor Alt, ogsaa det Moralske, skal bøje sig. Ansvarsbevidstheden svækkes ved, at Ansvaret bliver fordelt paa Flertallet, hvorunder den Enkelte søger Dække. Statsordenens Fasthed og Autoritet undergraves, og allerværst er Kirken stillet; thi elendigere Vilkaar kan den ikke let have, end naar paa bekendelsesløse Rigsdage et af hele og halve Fritænkere og lunkne Kristne bestaaende Flertal træffer Afgørelse i Kirke-, Skole- og Ægteskabssager. Allerede i den graa Oldtid udtalte Homer: »Flerherredømmet er aldrig til Gavn, kun En være Hersker.« Og hvem er denne Ene? Døende overrakte Alexander d. St. sin Seglring, Symbolet paa Herskermagten, til en af sine Feltherrer med de Ord: To aristo! til den Bedste. Derom kunne vel de Fleste enes, at de forskellige Statsmyndigheder skulle repræsenteres af Landets bedste Mænd, og at det altsaa, hvad den lovgivende Myndighed angaar, maa være Opgaven af Demokratiet at udsondre et virkelig Lovgivningsaristokrati, der, sin Opgave voxen og med Hævdelse af sin Myndighed paa eget Omraade, ikke gør sig skyldig i Indgreb paa de andre Statsmagters Omraade. Men hvorledes skaffe vi et saadant Elitekorps af Lovgivere tilveje? Ganske vist ikke med den nuværende Valgmaade. Den Erkendelse synes i Stilhed at arbejde sig frem, at vort nuværende Valgsystem er ubrugeligt, og ganske naturligt vender Tanken sig da til Afstemning efter Stænder og Korporationer eller de saakaldte In-

teressegrupper. Dog, det er ikke om Politiken men om Vantroen i Politiken, jeg i denne Sammenhæng skal tale.

Menneskene ere af Naturen tilbøjelige til at adskille, hvad Gud har sammenføjet. Ifølge Guds Ord i den hellige Skrift er Øvrigheden paa engang en guddommelig og menneskelig Ordning (Rom. 13 og 1 Pet. 2), guddommelig for saa vidt den er »Guds Tjener« og Redskab til Haandhævelse af Retten her paa Jorden, og menneskelig for saa vidt det er Mennesker, som giver den de Former, hvorunder den til given Tid og Sted fremtræder. Som det absolute Monarki ensidig hævdede den første, saaledes hævder det absolute Demokrati ligesaa ensidig den anden Side af Sagen, nemlig i Læren om Folkesuveræniteten eller den suveræne Folkevilje. Dette Begreb tilsteder en Opfattelse, hvorefter det ikke kan forkastes. Jeg tænker her paa saadanne Lande, hvor folkelig Selvstyre hviler paa den historiske Rets Grund, og Folket vælger sin Øvrighed. Her lader det sig ikke nægte, at Folket er suverænt, ligesom Kongen er det i Monarkiet. Men det Antikristelige fremkommer, naar enten den kongelige eller folkelige Suverænitet opfattes som absolut, som ikke havende en højere og højeste Autoritet over sig, nemlig den guddommelige, hvilken absolute Autoritet baade Kongen og Folket skulle tjene og lyde. I Nebukadnesar, Babelsfyrsten, have vi et Exempel paa det mod Gud oprørske monarkiske Princip, og i den moderne politiske Radikalisme møde vi det mod Gud oprørske demokratiske Princip; thi Radikalismen kender kun én absolut Suveræn, nemlig Folket, hvis Vilje er Magtens og Rettens eneste Kilde med Fornægtelse og Ringeagt

for Guds Bud. Det er Folket, som regerer, og Øvrigheden er ikke Guds men Folkets Tjener, som det efter Tykke kan ind- og afsætte, thi Folket staar over Øvrigheden, er selv den højeste Øvrighed og Autoritet i Verden. Her have vi det antikristelige, thi det er Kristendommens Lære, at Øvrigheden, ogsaa den folkevalgte, staar over Folket og ikke under det, saa at det skulde kunne betragte og behandle den som en Principal sin »Skriver« eller »Forvalter«. Det er i det Foregaaende berørt, at denne Opfattelse af Øvrigheden ogsaa er hævdet af »folkelige« Polikere herhjemme. At de maaske i deres Privatliv leve efter kristne Kategorier forhindrer dem ikke i som Offentlighedens Mænd at tale og handle efter stik modsatte Kategorier. Antikristendommen ligger i vore Dage i Luften. Vi have tidligere mødt den i den verdslige Filosofis autonome Mennesketanke og i den naturalistiske Morals autonome Menneskevilje; i Nutidspolitiken møder den os i Skikkelse af den autonome og suveræne Folkevilje. Det er helt igennem Mennesket, som sætter sig i Guds Sted.

Det er Modsætningen mellem det Legitime og det Revolutionære, mellem Individualisme og Socialisme, mellem Friheden og Autoriteten, i sidste Instans Modsætningen mellem Troen og Vantroen, Kristendommen og Naturalismen, som er Indholdet af Nutidens politiske Kampe. Kristendommen vil en Samfundsordning med den Enhed af Autoritet og Frihed og den ligelige Varetagelse af de Enkeltes og Samfundets Interesser, hvorpaa et sundt og lykkeligt Samfundsliv beror. Radikalismen derimod vil, som vi før hørte, en Frihedsudvikling, hvor Autoriteten mere og

mere overvindes og skydes tilside, en autoritetsløs Frihed eller en Frihed, som er sin egen Autoritet, saa at altsaa Over- og Underordningsforholdet i det menneskelige Samfund kun er et Forhold mellem Menneskene indbyrdes og ikke i sidste Instans hviler paa Forholdet til Gud, som den absolut forpligtende Autoritet, der selv har sat Over- og Underordningsforholdet og kræver det respekteret. Brandes bemærker etsteds meget rigtigt, at »Autoriteten principielt er kirkelig og religiøs«, hvorefter altsaa Radikalismens Had til Autoriteten i Virkeligheden er et Had til Kristendommen, fra hvilken den mere og mere søger at emancipere Folkene i den Indbildning, at den religiøs-sædelige Autoritet er noget, der meget vel kan undværes, naar det gælder om at styre Land og Rige og give Folkene vise og gode Love. Men i Virkeligheden hører Autoriteten ikke mindre end Friheden med til det for Samfundet absolut Uundværlige. Udvikles det ene af disse Principer paa Bekostning af det andet, faa vi enten det østerlandske Despoti, hvor alt Liv og al Udvikling er lammet, eller det vilde Demokrati, der ustandselig iler Anarkiet imøde. »Hvis det staar fast,« siger Thiersch, »at der er to Kræfter, der raade for Himmellegemernes harmoniske Bevægelser, idet de holde hinanden Stangen, den centrifugale og den centripetale Kraft, saa have vi i Naturen et Afbillede af de to Kræfter, der betinge Samfundsordenen og dens Bestaaen, nemlig Friheden og Autoriteten.«

Som en anden Betingelse for et normalt Statsliv nævnede jeg før, at Individets og Samfundets Interesser ligeligt varetages, og ogsaa i denne Hen-

seende maa Radikalismen sættes under Anklage, thi den hævder den individuelle Frihed og imødekommer de individuelle Frihedskrav i en Grad, som er absolut uforenlig med Samfundets Interesser. Derved fremkalder og nærer den en egoistisk Tænkemaade og Livsretning, som, uvillig til at bringe Ofre for Samfundsvellet og indordne det individuelle Hensyn eller Standshensynet under Samfundshensynet, kun ser Statens Opgave i at sikre Individerne et materielt Velvære og tilvejebringe Betingelserne for en uforstyrret jordisk Livsnydelse, hvor den Enkelte med Behag kan indaande en »Timelighedens Luft, der er krydret med Kulturens Blomsterdufte.« Disse Individualister holde sig til den Sætning, at Samfundet er til for Individets Skyld, og ville intet høre om, at Individet ogsaa er til for Samfundets Skyld og kun har Betydning som Lem paa Samfundsorganismens Legeme, hvorfra det paa ingen Maade gaar an at isolere sig. Og idet Radikalismen fremmer en individualistisk og egoistisk Tænkemaade i Folkene, slapper den tillige den nationale Aand og undergraver Fædrelandskærligheden, Erkendelsen af, at sit Fædreland skylder man Alt og bør man ofre Alt, og Villigheden til at bringe disse Ofre. At de nationale Interesser ikke forliges med Radikalismen, fremgaar blandt andet af det Faktum, at de national-liberale Partier ikke ere faste og varige, men bestandig spalte sig i et nationalt Parti, som træder over i de Konservatives Rækker, og et liberalt Parti, der gaar over til at blive radikalt, hvad vi jo have oplevet i vor egen nyere politiske Historie, ligesom vi ogsaa have set og se, at vore radikale Politikere intet vil have

med Forsvarssagen at gøre, skønt den snarest og bedst mulige Ordning af denne Sag dog maa anses som et Livsspørgsmaal for Fædrelandet.

Radikalismens Opfattelse af Forholdet mellem Øvrighed og Undersaatter viser tilbage til Rousseaus Contrat social, i hvilken den af Jesuiterne, for at undergrave de Protestantismen hengivne Fyrsters Magt, opfundne Folkesuverænitetslære nærmere udvikles, idet Udgangspunktet tages fra Menneskenes naturlige og medfødte Lighed. Folket, siger Rousseau, er eneste Suveræn, Magtens og Rettens Kilde. Ved stiltiende eller udtrykkelig Overenskomst overdrager det Øvrighedsmagten til Enkelte af sin Midte. Øvrighedspersonerne ere altsaa Folket ansvarlige som dets Fuldmægtige. Som Folket vælger Øvrigheden, har det ogsaa Ret til at afsætte den, naar det er utilfreds med dens Embedsførelse. Disse Tanker ligge til Grund for »Erklæringen om Menneskerettighederne« 1789, der ligeledes gaar ud fra alle Menneskers naturlige Lighed, og deraf udleder den politiske Frihed og Lighed, Samvittigheds- og Religionsfriheden, Yttrings- og Pressefriheden, Forsamlingsfriheden, Ret til Deltagelse i Statsstyrelsen, hvortil saa 1793 føjedes Retten til Undervisning og Understøttelse og, i Tilfælde af Lovbrud fra Øvrighedens Side, Retten til Oprør imod den. Jeg ønsker her at knytte nogle Bemærkninger til sidstnævnte »Menneskerettighed« og til det radikale Dogme om Folkets Overøvrighedsstilling, hvorpaa Paastanden om nævnte Menneskerettighed jo grunder sig. Som tidligere udtalt vil det ikke kunne betegnes som antikristeligt, at et Folk vælger sin Øvrighed; dette er jo i det rent demokratiske Samfund noget Selvfølgeligt, og Demokratiet er ingen-

lunde i sig selv af det Onde; kristelige Samfundstilstande ere ikke uforenlige med den republikanske Statsform, og Øvrigheden kan ogsaa under denne bevare Karakteren af en guddommelig Ordning. Jeg afskyr ligemeget den kristendomsfjendske Frihed (d. e. Radikalismen) og den frihedsfjendske Kristendom, og jeg kan ikke erkende en saadan som den sande Kristendom. Men paa den anden Side er jeg rigtignok af den Mening, at Øvrighedsinstitutionen er langt bedre stillet i Monarkiet end i Republiken, og naar Valget stilles mellem Kongestyre og folkelig Selvstyre, saa vælger jeg uden Tøven det Første, fordi Kongedømmet med langt større Klarhed og Kraft hævder Autoriteten end Folkedømmet og den folkevalgte Øvrighed, og uden en fast Autoritet er et lykkeligt Samfundsliv umuligt i hvilkensomhelst Livskreds, man vil nævne. Jeg mindes her, hvorledes en sjællandsk Bonde, som havde været Medlem af den grundlovgivende Rigsforsamling og var i høj Grad politisk radikal, engang sagde til mig: »I Danmark vil jeg nok have Republik, men herhjemme i mit eget Hus vil jeg s'gu ingen Republik have.« Han var ivrig Republikaner i Politiken, men i Hjemmet var han Autokrat; dér, erkendte han, gaar det ikke med de overmaade frie Forfatningsformer men en fast Autoritet er aldeles nødvendig. Hvorfor erkendte han ikke, at er en saadan fornøden i Huset, da er den visselig ikke mindre fornøden i Staten, og at naar der behøves en faderlig Myndighed i Huset, til hvem alle dets Beboere se op paa engang med Ærefrygt og Pietet, da trænges der til det samme i Staten, som er voxet frem af Familien og i den har sit sociale Ideal; thi det vilde unægtelig være en Fuldkommen-

hedens Tilstand, naar i Staten alle Undersaatterne nærede den samme Ærefrygt og Pietet overfor Øvrigheden, som Børnene i Familien nære for Faderen, der ikke af dem er valgt, men som af Gud er sat til deres Hoved og Herre. Det Normale er, at Øvrighedspersonerne beskikkes af Repræsentanterne for den udøvende Magt, altsaa fraoven, men ingen Kristen kunde falde paa at nægte den paa modsat Vis beskikkede Øvrighed sin undersaatlige Lydighed, thi Kristendommen kræver af sine Bekendere, at de skulle lyde den bestaaende Øvrighed, enten den er fraoven eller franeden. Men da kræver Kristendommen tillige af Øvrigheden, ogsaa af den folkevalgte, at den skal være sig bevidst at være en »Guds Tjener« og handle derefter, og af Folket, at det skal betragte og underordne sig ogsaa den af det selv valgte Øvrighed som en »Guds Tjener«; thi om den end har givet Menneskene fuld Frihed til i borgerlig Henseende at indrette sig efter bedste Skøn, saa har den paa den anden Side overfor Friheden stillet Øvrighedsautoriteten som Guds retslige Repræsentant paa Jorden, og deri givet Friheden sin nødvendige Begrænsning. Men det Krav, Kristendommen saaledes stiller til Folket og Øvrigheden, finder store Hindringer i det demokratiske Samfund. Folket kan vanskelig bevare Ærefrygten for en Øvrighed, som er en Kastebold i de politiske Partiers Haand, en Majoriteternes Tjener, hvis Domme og Afgørelser ere inspirerede af det Parti, som for Øjeblikket har Magten; og hvorledes skulle Dommerne kunne fastholde Bevidstheden om at være Guds Tjenere, naar de ere sig bevidste faktisk at være Folkets d. v. s. Majoritetens Tjenere. »Ingen kan tjene to Herrer.« Naar deres

Samvittighed minder dem herom, vil det da være dem let at tiene den ene Herre, tjene Gud. Det koster dem deres Stilling og timelige Udkomme, og paa den anden Side vinker Partiets Belønninger og Æresbevisninger. Hvor stor er ikke her Fristelsen til at gaa paa Akkord med Samvittigheden, og hvor vanskeligt ikke at give efter for den. At dette Sidste ideligt sker, derom foreligger en Overflødighed af Vidnesbyrd fra Amerika og den franske Republik, hvor Bestikkelser, uredelig Forvaltning af de offentlige Midler, Embedssalg, Handel med Ordensdekorationer og Skandaler af enhver Art hører til Dagens Orden. Demokratiet kræver Lydighed af sine Tjenere; viser Øvrigheden denne Lydighed, lønnes den med Tabet af Folkets Ærefrygt, med hemmelig Foragt, og nægtes Lydigheden, da dekreterer Folket dens Afsættelse, og vil den ikke frivillig vige Pladsen, saa gør Folket Brug af sin »Menneskerettighed« til Revolution. Vi staa her ved Spørgsmaalet om Folkets Lydighedspligt overfor Øvrigheden. Er den ubetinget? Naar Øvrigheden misbruger sin Myndighed og krænker Folkets lovlige Rettigheder, hvad skal man da gøre? Man skal bekæmpe det Onde med alle lovlige Midler, man skal opponere. Man kan have sin Plads i Oppositionens Rækker og endda være en god Kristen. Kristendommen, der selv er Opponent mod Synd og Verdslighed, ikke blot tillader men kræver af sine Bekendere, at de opponere mod det Onde under enhver Skikkelse, og i hvem det saa træder dem imøde. Man skal ikke blot opponere mod det Onde hos Folket og de Smaa, men ogsaa opponere mod det hos Øvrigheder og Herskaber. Den, som opponerer mod det Onde, han bekæmper

det og tjener derved til at afværge det. Men der maa her som overalt spørges om Aanden og Motiverne, og disse ere som oftest forkastelige i den moderne politiske Opposition, der gaar ud paa at styrte Ministerier for selv at komme til Magten, at berede Regeringen Vanskeligheder og stille den i det slettest mulige Lys, tillægge den uhæderlige Motiver, sigte den for Grundlovsbrud og overdænge den med falske Beskyldninger ved Valghandlinger og Vælgermøder og i selve Rigsdagssalen, hvorved Folket ophidses mod Regeringen, Forholdene blive endnu mere forviklede, og Udsigten til mindelig Overenskomst gennem saglig Forhandling stedse fjærnere; thi, dette er jo en af den politiske Oppositions moderne Former, man vil tilsidst slet ikke forhandle, men kun opponere i det Uendelige; thi det er i Opposition, i Kritik, i Kamp mod Autoriteten at den liberalistiske eller radikale Politik har sin Styrke; dens Væsen er negativt, den kan rive ned, men ikke bygge op, ikke sætte noget Bedre og Varigere i Stedet for det, som den opponerer imod. Radikalismens politiske Evolutionisme er i sit inderste og sande Væsen en fortsat Emancipation fra og Kamp mod Autoriteten.

Den Opposition, som Kristendommen tillader og kræver overfor den slette og uretfærdige Øvrighed, er vel at mærke kun en Modstand i Ord og Tale, og ingenlunde tillader den Landets Borgere under nogen Omstændighed fra Tale at gaa over til Handling og gøre Oprør mod Øvrigheden. Man skal, som Apostlen Peder siger, ikke blot lyde den gode og billige, men ogsaa den ubillige Øvrighed, thi ogsaa den uretfærdige Øvrighed er jo endnu Øvrighed, og saalænge Gud taaler den, skulle ogsaa hans Kristne

taale den: thi at afsætte Øvrigheden er en Ret, Gud har forbeholdt sig selv, hvad han har udtalt baade i den gamle og den nye Pagts Bog. »Jeg vil give Dig en Konge i Vrede, og jeg vil tage ham tilbage i Unaade« (Hos. 13, 11). »Hævner Eder ikke selv, I Elskelige, men giver Straffen Tid, thi Hævnen hører mig til, jeg vil betale, siger Herren« (Rom. 12, 19). Folkene have ikke blot »Konger af Guds Naade«, men ogsaa, som det hedder hos Hoseas, »Konger af Guds Vrede«, thi siger Origenes: »Gud straffer et Folks Synder ved at give det slette Regenter«. Og først naar Saadanne befaler noget, som strider mod Troen paa Guds Ord og Lydigheden mod Guds Bud, ere vi løste fra den borgerlige Lydighedspligt, thi »man bør adlyde Gud mere end Mennesker« (Apg. 5, 29), et helligt Ord, som ofte er bleven misforstaaet og misbrugt. Meningen af det er ingenlunde, at kristne Borgere i nævnte Tilfælde have Ret til at gøre Oprør imod den ugudelige Øvrighed og sætte Haardt imod Haardt, men Meningen er, at overfor en Øvrighed, som kræver, hvad der strider mod Lydigheden mod Guds Bud, skulle vi gøre passiv Modstand, d. v. s. lade være at gøre, hvad den kræver, men da ogsaa taalmodig bære Følgerne af vor Adfærd, og saaledes at lide er ogsaa at lyde, nemlig Gud. I den aktive Modstand, i Revolutionen tage kristne Borgere aldrig Del. De maa ikke, de ville ikke, de behøve det ikke, thi er en Regering eller Øvrighed moden til Dommen, da er Gud mægtig at udføre den uden sine Børns Hjælp. Han bruger hertil de Lovløse, og af dem er der altid nok. Han straffer de Ugudelige med de Ugudelige, thi, som Luther siger: »Den Kunst forstaar Vorherre tilgavns, at slaa den ene Tyv

med den anden.« At deltage i Oprør mod Øvrigheden er for Kristne at overtræde den evige Morallov, som er den samme for Alle, og som i alle Forhold, ogsaa i Politiken, kræver at overholdes. Man har ved allehaande Sofisterier søgt at forsvare Revolutioners Berettigelse under visse nærmere Omstændigheder; Romerkirken tiltog sig at løse et Folk fra Lydigheds- og Troskabspligten mod en kættersk og banlyst Fyrste; Jesuiterne dristede sig til at forsvare Tyranmord; Oliver Cromvell ansaa sig guddommelig bemyndiget til at gennemføre den engelske Revolution og dømme Kongen til Døden, og indtil vore Dage har den politiske Antinomisme eller Læren om, at der gælder en anden Moral i det politiske Liv end i Privatlivet, at man i det politiske Liv tør handle efter den af Guds Ord fordømte Grundsætning: »Lader os gøre det Onde, for at det Gode kan komme!« fundet Forsvarere og Talsmænd, som naar en tysk Professor og Theolog, von der Goltz skriver: »I Statens Tjeneste gælder der en anden Maalestok end i Privatlivet, og den sædelige Opgave for Samfundets Liv og Ordninger helliger mange Midler, som maa anses for aldeles forkastelige, naar de anvendes overfor personlige Interesser«. Thiersch spørger i Anledning af denne Udtalelse: »Findes der ingen Pascal, som kan slynge sine Lyn mod vore nye Sofister? Lever der ikke længere en Tænker som den gamle Kant, der kan sprede Lys i dette øde Kaos af forvirrede Forestillinger og uoverlagte Ord,« og han fortæller følgende Historie, som er værd at notere: En energisk ung Fyrste i vore Dage spurgte en Lærd: »Ere vel Kongerne, hvem der er indrømmet en saa overordnet Stilling, bundne til Morallovens

Bud paa samme Maade som andre Mennesker?« Han fik det megetsigende Svar: »Kong Filip af Macedonien overgav sin Søn Alexander til Aristoteles, for at denne skulde undervise ham i Mathematik, og han opfordrede Filosofen til ikke at lære den unge Prinds denne Videnskab ad den sædvanlige, møjsommelige og langvarige Vej. Aristoteles svarede: »O Konge, i Mathematiken gives der ingen kongelig Landevej.« Som det forholder sig i Mathematiken, tilføjede den Lærde, saaledes ogsaa i Moralen. Man indsætte i denne Fortælling istedetfor »Konge« Ordene: Statsmanden, Politikeren, Digteren, Geniet eller — det suveræne Folk, og man vil se, hvilken Rækkevidde og omfattende Anvendelse den har. Det er Florentineren Machiavelli, der nyder den sørgelige Berømmelse at have været den Første, der opstillede og forsvarede Læren om, at man i Politiken tør bruge umoralske Midler for at naa sit Maal, og Jesuiterne med deres berygtede Sætning: »Hensigten helliger Midlet,« uddannede den videre. Vi fastholde, at Moralloven er almengyldig, og at kun en jesuitisk Moral og machiavellistisk Politik kan falde paa at forsvare Læren om Folkets Ret til Revolution og Selvtægt mod Øvrigheden.

Radikalismen nægter, at alle politiske og sociale Spørgsmaal i sidste Instans føre tilbage til Religionen, og paastaar, at Kristendommen ikke har noget med Politiken at skaffe. Da den imidlertid forefinder Kristendommen som en virksom Magt i det offentlige Liv, maa dens Bestræbelser gaa ud paa at fjærne den derfra. Dens Program bliver da Statens og Kirkens Adskillelse (d. e. den religionsløse Stat), den konfessionsløse Skole (d. e. den religionsløse

Skole) og det borgerlige Ægteskab (d. e. en af Vejene til det religionsløse Hjem og Familieliv). Fra forskellige Sider, den jesuitiske Ultramontanisme, det moderne Fritænkeri og en idealistisk Kristentro, der sværmer for Frihedsideerne og har for god Tro til Menneskene og mangler Syn for, hvad Livet og de faktiske Forhold kræve, arbejdes der i vore Dage hen mod Virkeliggørelsen af det radikale Program (Jfr. L—U. 1886, 1, S. 123—140—155—174).

Hollands og Belgiens Statsforfatninger ere byggede paa Principet om Statens og Kirkens Adskillelse; i Frankrig staar dette Spørgsmaal paa Dagsordenen som et af de brændende, og skønt »Kulturkampen« i Tyskland ikke sigtede mod dette Maal, ikke var en Kamp mod selve Kirken men kun mod Romerkirkens ultramontane Anmasselser overfor Statsmagten, saa har den dog tjent til at fremme Adskillelsen. Jeg skal ikke her indlade mig paa nærmere Betragtning af dette overordentlig vigtige Spørgsmaal, lige betydningsfuldt for begge Parter, saa meget mere som jeg andetsteds offentlig har udtalt mig derom (i min Bog om »Sekterne i Danmark«, S. 89 ff.), og de af Dem, som ønske nærmere Oplysninger om denne Sag, henviser jeg til Thiersch (i »Krd. og Staten«, S. 112 ff.), hos hvem De vil finde det Fornødne.

Det er især paa Skolespørgsmaalet, at »Kulturkampen«, d. e. den politiske Kamp mellem den moderne, vantro Kultur og den kristne Livsanskuelse, er staaende. Skolen tilhører baade Staten og Kirken og Familien, og alle disse tre Ordninger ere lige interesserede i dens Indretning og Tilstande. Hjemmet betror den sit Kæreste og Bedste, og kristne Hjem

maa kræve ikke blot Religionsundervisning i Skolen, men at den hele Skoleundervisning er gennemtrængt af den kristne Tros- og Sædeligheds Aand, og at denne ikke i noget Punkt krænkes af Lærerne. Kirken har sin Planteskole i det kristne Hjem og den kristne Skole, og Staten modtager fra den sine Borgere og maa, saalænge den er eller vil være kristen Stat, i egen velforstaaet Interesse stille de samme Krav til Skolen, som Hjemmet og Kirken, og holde Tilsyn med den, og naturligt øves dette Tilsyn af Sognepræsten som den, der baade er Kirkens og Statens Embedsmand og Familiernes Tillidsmand. Herimod har nu den vantro Tidsaand gennem den moderne Politik aabnet en heftig Kamp med Kravet paa den bekendelsesløse, hvad i Virkeligheden bliver lig med den religionsløse Skole, og Fordringen, at det gejstlige Tilsyn skal vige for verdslige Skoleinspektører, ikke blot i Byerne men ogsaa overalt paa Landet. Disse Krav, dog især det første, kan ikke fra kristelig Side paa nogen Maade godkendes. Skolen har ikke, som Vantroen mener, løst sin Opgave som blot Oplysningsanstalt, den skal tillige være en Opdragningsanstalt for Folkets Børn, og kan ikke paa rette Maade løse denne Del af sin Opgave uden Religionen, som er den højeste menneskeopdragende Magt, og som derfor bør være Sjælen i Skolen. Fattes den, da vil den bekendte Ytring af Lord Wellington idelig stadfæste sig, at »Undervisning uden Religion kun uddanner forslagne Djævle.« Stadfæstelsen heraf foreligger allerede fra flere Lande. Overalt møde vi Klager over Raahed og Usædelighed hos Skoleungdommen, selv hvor Skolen endnu ikke faktisk er emanciperet fra Kirken. Det er i frisk Minde,

hvad derom er meddelt os fra Stockholm og flere større Byer. I Tyskland plages man af en rationalistisk Skolelærerstand, og i Febr. 1880 udtalte den preussiske Kultusminister: »Jeg kan ikke andet end erklære, at der i Folkeskolelærerstanden optræder Fænomener og Strømninger af den betænkeligste Art, ja, at de endog ere i Stigning.« Ministeren havde ikke blot aandelige d. e. vantro Strømninger for Øje, men ogsaa »disciplinære Forseelser« og »moralsk Forkommenhed«. Hvorledes det forholder sig med Standens religiøse Standpunkt faar man et sørgeligt Begreb om ved at læse Beretningerne om Forhandlingerne ved Lærermøderne. Som Exempel kan tjene følgende Udtalelse af en Skoledirektør Køhler paa et Lærermøde i Wien i Juni 1870: »Skoledannelsen vil befri os fra Hykleriet, fra Junkerherredømmet og fra »Gudsnaaden« (Vedholdende Bifald). Endelig vil den fremadskridende Dannelsesproces lære os selv at kende den sande Gud ved selvstændig Tænkning og ikke ved en anden Stands Hjælp. Dette vil ske, mine Herrer, og fra Prædikestolen vil der intet andet forkyndes end Moral. Da er Paradiset kommet paa Jorden!« (Larmende Bifald). Hvad det er for en Ungdom, der opvoxer under saadanne Læreres Indvirkning, illustreres godt af, at Magistraten i Nürnberg 1877 i Anledning af den overhaandtagende »usædelige, raa og frække Optræden af den opvoxende Slægt og især Skoleungdommen«, saa sig foranlediget til at give Politiet Ordre »til energisk at skride ind«. Ikke stort bedre forholder det sig i de Kantoner i Schweiz, hvor Skolens Emancipation fra Kirken er fuldbyrdet, og i Belgien, der er Skuepladsen for de heftigste Kampe mellem det liberale og klerikale

Parti, Repræsentanter for den naturalistiske og den kristelig bestemte Politik. I Holland er Religionsundervisningen siden 1857 fjærnet fra Folkeskolen. Man træffer der jødiske Lærere for kristne Børn. En Lærer blev tiltalt og straffet, fordi han i en saakaldt Religionstime havde kaldt Kristus Guds Søn og derved krænket de tilstedeværende jødiske Børns religiøse Overbevisning. Der findes i Holland omtr. 1,400,000 Liberale, hvis store Flertal er Radikalister, og den heftige Kulturkamp, som opriver Samfundet, har fra Skolens Omraade strakt sig ind paa Kirkens. Der findes en Mængde nyrationalist. Præster i Landet, og da flere orthodoxe Præster paa Grund af en Konflikt med det herskende liberalistiske Parti vare blevne suspenderede fra deres Embeder, sendte Regeringen vantro Præster til deres Menigheder for at forrette Gudstjeneste. Men Menighederne vilde ikke finde sig heri, drev Regeringens Præster bort med Magt, og lod saa deres orthodoxe Præster forrette Tjenesten.

Fra Holland vende vi Blikket mod Frankrig, dette Arnested og Brændpunkt for den nyere Tids revolutionære og vantro Bevægelser. Religionsundervisningen er her udelukket fra alle Landets offentlige Skoler, og de religiøse Ordener have oprettet Privatskoler for at raade Bod herpaa. Disse Skoler ere de Radikale en Torn i Øjet, og det er forbudt Lærerne ved Statsskolen at give Undervisning i dem. Hver Torsdag har Børnene fri for at kunne modtage Religionsundervisning, ifald deres Forældre ønske det. Men saa er der dekreteret Oprettelse af »Skolebatailloner«, og til Øvelsesdage for disse har man fastsat Torsdag og Søndag! Hertil kommer i Paris hver Torsdag Eftermiddag de saakaldte matinées

scolaires, d. e. Theaterforestillinger, der gives gratis for Kommunens Skolebørn. Den radikale Kommunalbestyrelse fastsætter Repertoiret, hvoraf man kan slutte sig til Beskaffenheden af de opførte Stykker. Istedetfor i Religion undervises Børnene i Moral. Et af Kommuneraadets Medlemmer, Monteil, har udgivet en Katekismus i Moral, hvoraf som Prøve hidsættes Følgende: Sp. Hvad er Gud? Sv. Derom vide vi intet. Sp. Nægter Du, at der er en Gud? Sv. Vi hverken nægte eller bekræfte det. Sp. Vi skal da ikke tro paa Gud? Sv. Det er unødvendigt at beskæftige sig hermed. Sp. Hvorfor taler Jesus i Lignelser? Sv. Fordi den Maade at tale paa tillader ham desto lettere at bedrage Folket. Sp. Er det altsaa fuldt bevidst, at han bedrager Folket? Sv. Maaske! o. s. v. For nogen Tid siden stod en hel Landsbybefolkning for Retten i Chambery. Hvorfor vare disse Folk anklagede? Fordi de ønskede at bevare den kristne Tro i deres Børns Hjærter og havde forbudt deres Børn at læse den radikale Paul Berts »Haandbog i borgerlig Moral«, der er indført i Statsskolen. Man kan ikke andet end gyse ved at tænke paa, hvad det er for en Ungdom, der opvoxer under saadanne mod Religionen ikke blot ligegyldige men endog fjendtlige Forhold; thi som Religionens Fjende er Vantroen i Frankrig optraadt ved at forfølge de gejstlige Ordener og afkristne Folkeskolen og føre en Udryddelseskrig mod de religiøse Symboler, Kors, Krucifixer, Helgenbilleder o. l., hvormed Skolebygningerne vare prydede. Det var Ferry, som satte den skæbnesvangre Skolereform igennem, og han begik herved en utilgivelig Statsmandsfejl; thi ligesaa lidt som Staten skal beherskes af Kirken, ligesaa lidt

bør den herske over den og lægge Tvang paa det religiøse Liv. Dette er en Misbrug af dens Magt, og Følgerne heraf vil falde tungt tilbage paa den selv. Denne Tanke fører os til Forholdene i Tyskland.

De mindes, hvorledes vi for nogle Aar tilbage idelig i Bladene læste om Kulturkampen i Tyskland. Anledningen til denne Kamp gav den romerske Pavestol, der under Pius 9 fornyede sine gamle middelalderlige Fordringer og Dogmer om Kirken som den absolute Magt paa Jorden med Overhøjhedsret over Staten, der modtager Retten og Magten fra den, en theokratisk og hierarkisk Paastand, der staar i aabenbar Modsigelse med Evangeliet, ifølge hvilket Staten af Gud er kaldet til at være den selvstændige Retsordning af det naturlige og borgerlige Liv paa Jorden, og altsaa ikke har sin Rets- og Magtstilling som et Laan af Kirken. I Decbr. 1864 udgik fra Rom Syllabus errorum, der fordømmer den Sætning, at Protestanterne have Ret til Religionsfrihed, og hævder, at Romerkirken har Ret til at anvende Magt mod de Vildfarende, og disse tilligemed alle andre pavelige Paastande fik deres urokkelige Autorisation paa Vatikankoncilet i Juli 1870, hvor det blev fastslaaet som katholsk Lære og Tro, at Paven er ufejlbar i sine Embedsafgørelser, og at saadanne Afgørelser i og for sig ere uforanderlige. Ifølge dette nyeste romerske Dogme staar alle pavelige Lærdomme og Krav fra Fortiden endnu og herefter ved Magt, altsaa »ogsaa hvad Bonifacius 8 har udraabt over hele Kirken som Toppunktet af alle pavelige Anmasselser i Bullen Unam sanctam: »Alle Skabninger ere underlagte den pavelige Stol, og det er nødvendig til

Salighed at tro dette«. Saa er heller ikke mere Sætningerne i Syllabus Privatméninger« (Thiersch: Krd. og Staten, S. 144), de ere Trossætninger, og dermed er da Reformationen, Trosfriheden, Videnskabens Frihed, Folkefriheden og hele den nyere Kulturudvikling, ikke blot det Falske men ogsaa det Sande og Berettigede i den, for saa vidt det staar i Modstrid med de pavelige Dogmer, fordømt som Vildfarelser, hvilke Kirken har Ret til at straffe, hvad den ganske sikkert ogsaa vilde, dersom den blot havde den nødvendige Magt dertil. Dertil er der for Øjeblikket ikke nogen Udsigt, men den Skade, Jesuiterne ved deres Redskab, Pius 9, har tilføjet Kristendommen, er stor og skæbnesvanger. Hvad allerede Leibnitz har udtalt, at ethvert Overgreb af den kirkelige Autoritet vil blive udnyttet af Vantroen som et Bevis for dens Sag, stadfæster sig Dag for Dag i de katholske Lande, hvor Vantroen gør rivende Fremskridt. Romerkirken havde allerede iforvejen stillet svære Krav til sine Bekendere, som, idet de identificerede Kristendommen med Papismen, i stort Tal bortkastede Barnet med det urene Badevand. Men var det galt før, da er det nu mange Gange værre, efter at Dogmet om Marias ubesmittede Undfangelse og Pavens Ufejlbarhed og de kultur- og frihedsfjendske Sætninger i Syllabus ere blevne proklamerede. Det er let forstaaeligt, at naar Sligt fremtræder som kirkelige Læresætninger, som det er nødvendigt at tro for at kunne blive salig, og altsaa udgives som integrerende Bestanddele af Kristendommen, da maa de tænkende og oplyste Aander i den romerske Kirkeverden protestere herimod, og efterdi de fra Barnsben af have indsuget Fordomme mod den

sande Protestantisme, der er bleven fremstillet for dem i en falsk og forvrænget Skikkelse, saa hjemfalde de uundgaaelig til den falske Protestantisme eller Fritænkeriet og aabenbar Vantro. Man plejer fra Romerkirkens Side at bebrejde Protestantismen, at den er Sektvæsenets Moder. Men har ikke Sektvæsenet spiret og gæret i Romerkirken gennem hele Middelalderen? og er det ikke holdt nede, ikke ved Aandens Myndighed, men ved udvortes Magt og blodige Forfølgelser? Og hvilke Følger Trosfriheden end fører med sig, skulle vi da virkelig foretrække Tros- og Samvittighedstvangen for Tros- og Samvittighedsfriheden? og maa vi ikke vedblivende have Lov til at betragte den kirkelige Inkvisition og Trosforfølgelse, som nu ved Syllabus paany stilles os i Udsigt, som en Skænsel for Kirken, en fuldstændig Misforstaaelse af den hellige Religion, som alene bruger aandelige Stridsvaaben? Leibnitz' ovenanførte Ord staar ved Magt, den romerske Kirke har paa den sørgeligste Maade stadfæstet dets Sandhed; thi Fritænkeriet er intetsteds almindeligere end i de Lande, hvor Romerkirken hersker. Det blomstrer i Spanien, der oversvømmes af en Syndflod af vantro Bøger og Flyveskrifter — et af dem fører Titelen: »Krig mod Gud« — og hvorledes er Tilstanden ikke i Italien? Ved Siden af ultramontan Overtro og Gudsdyrkelse, Pavekultus — le Pape est la présence sensible de Jesus-Christ entre nous, hedder det i et fransk Blad, og i la voce della verità af 1874 anvendes paa Paven Kristi Ord: »Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd« — ved Siden af denne Overtroens Pavekultus findes den krasseste Vantro. »Intet er helligt længere i Italien,« skrives der i Unità cattolica, »Gud

er en Drøm, Kristus en Mythe, Katholicismen et Lapperi, Pavedømmet en Løgn, Kirken en Krambod, Mennesket en kemisk Forbindelse o. s. v.« Og med Overtroen og Vantroen gaar saa en udbredt og forskelligartet Usædelighed blandt Folket Haand i Haand.

Det er Dem bekendt, at Protestantismen og Katholicismen bestaar som ligeberettigede Konfessioner i Tyskland. Her, d. v. s. i Preussen, havde under Paavirkning af den hegelske Filosofi uddannet sig Begrebet om den absolute Stat, »den sædelige Ides Virkelighed«, med Kravet paa en ikke blot formal retslig men real Underordning af Kirken under Staten, fordi Staten alene repræsenterer det hele Nationalliv. Det er den samme Overspænding af Statens som i Rom af Kirkens Begreb, og da nu disse Magter, der begge gøre Krav paa Absoluthed, mødtes paa det tyske Riges Grund, og Katholikerne organiserede sig til et politisk Parti med det Formaal at hævde de ultramontane romerske Principer overfor Statsmagten, saa maatte det uundgaaeligt komme til Kamp.*) Den begyndte i 1871, og i Majmaanederne i de følgende Aar gennemførte den preussiske Regering ved Kultusminister Falk en Række strænge Love mod Katholikerne, som nægtede at lyde dem og derfor bleve straffede med Biskoppernes og Sognepræsternes Afskedigelse, Fængselsstraffe, Landsforvisning, Internering og Pengemulkter. Der blev ved disse Undtagelses- og Kamplove anordnet, at de Gejstlige skulde studere ved Universiteterne og under-

---

*) En klar og udførlig Fremstilling af denne Kamp, dens Aarsager og Virkninger, findes i Luthardts: »De moderne Verdensanskuelser«, S. 124 ff.

kaste sig en særlig Examen, hvilken Vittigheden betegnede med Navnet »Kulturexamen«. Denne Examen skulde ogsaa de evangeliske Theologer underkaste sig — for Lighedens Skyld! Der fastsattes særlig stræng Straf for vidtgaaende Ytringer paa Prædikestolen. Alle religiøse Ordener opløstes undtagen de, som udelukkende viede sig til Sygepleje. Den borgerlige Øvrighed skulde underrettes om de Gejstliges Ansættelse og Forflyttelse for at kunne nedlægge sit Veto. Der tillagdes de verdslige Domstole Ret til uden at høre Kirkens Stemme at afsætte de Gejstlige og Biskopperne. Almueskolen blev stillet under verdsligt Tilsyn. Borgerlige Embedsmænd, de saakaldte »Civilstandsbeamte«, skulde give Attester for Fødseler og Vielser. Daaben og den kirkelige Vielse bleve derved stillede frit, og Staten spørger ikke længere om kirkelig Daabs- og Vielsesattest. Som De ved. er Kulturkampen langsomt død hen. Staten er bleven træt af en Kamp, der kun har tjent til at gøre dens Modstandere enigere og stærkere, og som den førte mod en stor Del af sine egne Undersaatter. Den lader derfor nogle af Kamplovene sove, og har med den forsonligt sindede Pave Leo 13 sluttet en væbnet Fred; thi det kan ikke betvivles, at baade Kurien og den tyske Stat fremdeles fastholde deres uforligelige Principer. Men skønt Tilstanden altsaa for Øjeblikket er bedre, saa har Kulturkampen dog anrettet blivende Skade og Fortræd i flere Henseender. Selv om i en Kamp mellem Stat og Kirke, hvor Staten bruger sin verdslige Magt til Religionsforfølgelse og krænker Tros- og Samvittighedsfriheden, Kristnes Sympathi selvfølgelig staar paa den betrængte Kirkes Side, saa kunne vi

dog ikke i dette Tilfælde glæde os over, at den romerske Kirke er gaaet styrket ud af Striden, men vi maa fuldstændig samtykke Luthardts Ord: »En ret Lutheraner vil være en Ven af sine katholske Landsmænd, men kan aldrig være en Ven af den romerske Stat og dens Politik, thi vi vide, at det romerske System er en skriftstridig Usandhed, og at Rom er vor Kirkes stadige og uforsonlige Fjende«. Hertil kommer saa Kulturkampens nedbrydende Virkning paa Troslivet i Tyskland. Kristendommens argeste Fjender forbandt sig med Staten i dens Kamp mod Romerkirken og hilsede den som en Udryddelseskrig mod selve Kristendommen, som et stort og betydningsfuldt Skridt hen imod den naturalistiske Stat. Den kristendomsfjendske Stemning gav sig rigeligt Udtryk i Pressen, der betegnede Kampen som en Jagt paa »Sortvildt«; den affødte det bevingede Ord, »at man dog nu Gudskelov kunde leve og dø udenfor Kirkens Skygge;« og i et meget anset Presseorgan fremkom denne Udtalelse: »Vi maa ikke hvile, førend Kirkens Fordring paa at være Husholder over Sandheden er tilintetgjort«. Saadanne Ord ere giftige Sædekorn, som flyve viden om, finde en gunstig Jordbund, og hvoraf der fremskyder en Fordærvelsens Høst for Kristendom og Kirke. Som en tredie sørgelig Virkning af denne Kamp maa med Luthardt fremhæves, at den evangeliske Kirke, skønt uskyldig, dog maatte lide sammen med de romerske Kristne og endnu lider, idet Skoletilsynsloven og Civilstandsloven fremdeles staar ved Kraft. Fordærvelig for det evangeliske Tros- og Kirkeliv er især Civilstandsloven, hvorved Staten har erklæret de kirkelige Handlinger,

Daab og Ægtevielse, som ligegyldige fra sit Standpunkt. Derved har den religiøse Indifferentisme i Folket faaet en kraftig Næring, og Følgen er bleven et voxende Tal af Udøbte og borgerligt Viede i det tyske Rige. Saaledes har denne Lov i høj Grad bidraget til at afkristne Folket, af hvilket en stor Part kun altfor villigt lytter til den Tale: »Du ser, at Øvrigheden anser Daaben og den kirkelige Vielse som overflødige. Du kan meget godt begynde dit Ægteskab uden Gud og uden Kirkens Velsignelse og lade være at lade dine Børn døbe.« Denne Tale vil være saa meget mere virksom, fordi den kan henvise til »det, som trods al Opløsning dog endnu er den højeste Autoritet for Folket, den verdslige Øvrighed«. Naar en ukristelig Handlemaade har Øvrighedens Sanktion, da er det kommen vidt, og saa vidt ere vi i flere Henseender komne i vor Tid. Grunden vakler under den kristne Stat, forblindede af den vantro Radikalismes Førere trænger Folkene paa med vilde Friheds- og Fremskridtsraab, og Regeringerne? »Betragter man de fleste Regeringers Holdning i Forhold til den kristne Stat, da vove de ikke at hævde den, men heller ikke at opgive den. Da de med deres Principer overvejende staa i Liberalismen og Individualismen, er det i Særdeleshed den individuelle Frihed, de i religiøs Henseende hævde og fremme. Man løser eller løsner det ene Baand efter det andet, anvender ogsaa paa det religiøse Omraade laisser aller (Lad-Gaa-Systemet).*) Paa den anden Side har man Er-

*) Hos os efterfulgtes Loven om Sognebaandsløsning (4 April 1855) af Valgmenighedsloven (28 April 1868), der giver Ret til midt i Folkekirken at danne Menigheder af lutter Sognebaandsløsere.

kendelsen eller dog Fornemmelsen af, at Staten ikke kan undvære Kirken, og vover ikke fuldstændigt at gennemføre Adskillelsen af Kirke og Stat. Man vedbliver derfor, saa godt som det vil gaa, at opretholde de gamle Traditioner og Indretninger, samtidigt med at man lader Opløsningsprocessen skride frem« (Martensens Ethik 3, 136). —

Det er ikke blot Radikalismen og Romerkirken, som hver paa sin Vis bereder Vej for Kirkens og Statens Adskillelse, men ogsaa mange evangeliske Kristne ønske denne, fordi de anse den som en nødvendig Betingelse for, at Livet frit og til fuld Velsignelse kan udfolde sig baade i det borgerlige og det religiøse Samfund, og de pleje til Støtte for denne deres Betragtning at henvise til Nordamerika, hvor Adskillelsen faktisk bestaar, og hvor der lever et kristeligt Folk, skønt der ikke findes nogen kristen Stat. Men man overser her, ligesom naar man til Støtte for Parlamentarismen henviser til den engelske Forfatning, at de historiske Forhold og Betingelser ere af væsensforskellig Art; thi i Nordamerika begyndte Samfundslivet med den adskilte Stat og Kirke, og denne Samfundsordning hvilede paa et særdeles fast og solid Grundlag, de engelske Nybyggeres levende Kristentro og Lydighed mod Guds Bud, og deres alvorlige Gudsfrygt ikke blot prægede Samfundsforholdene i de ny-engelske Stater, men dens Virkninger ere kendelige i hele Unionen indtil denne Dag, fremfor alt i den almindelige Agtelse for Søndagens Hellighed, som er en Grundpille for et kristeligt Folke- og Samfundsliv. Helt anderledes forholder det sig i vort gamle af Vantro og Lovløshed opfyldte Europa, hvor Begyndelsen er modsat den i Amerika,

idet vi fra Fortiden have modtaget Stat og Kirke som forenede, og hvor deres Adskillelse altsaa vil fremtræde som et Brud med Fortiden og Traditioner af Aarhundreders Ælde og Styrke, et Brud, som er fremkaldt gennem Kampen mellem Konservatismen og Radikalismen og ved den Sidstes Sejer over den Første, og kan det drages i Tvivl, at naar det er lykkedes Kristendommens bitre Fjende at faa Kristendommen henvist til Privatlivet, denne da snart fra at være den taalte vil gaa over til at blive den forfulgte Religion? Man gøre sig ingen Forhaabninger om den naturalist. Stats Humanitet. Dette vil vise sig at være en falsk Optimisme. Derimod maa man være beredt paa at faa det gamle væ victis! ve de Overvundne! at høre. For mig staar det som utvivlsomt, at med Statens og Kirkens Adskillelse i Europa vil der være gjort et mægtigt Skridt hen imod Antikristens, »den Lovløses« Tid, der skal indlede Endens Tid, og naar Apostelen Peder formaner de Kristne til »at fremskynde Guds Dags Tilkommelse« (2 Pet. 3, 12), da er det, som han selv siger, »ved hellig Vandel og Gudfrygtigheds Øvelse«, vi skulle fremskynde den, og ikke ved at drage i ulige Aag med de Vantro og hjælpe dem til at gennemføre deres Program. I en Tid, hvor »Uretfærdighedens Hemmelighed allerede ytrer sig kraftigt« (2 Th. 2, 7), og den kristne Stat befinder sig i Opløsningstilstand, forekommer det mig, at Kristne bør have deres Plads i de Konservatives Rækker og arbejde sammen med dem, hvis Program er at bevare Forbindelsen mellem Stat og Kirke, og som, langt fra at fremskynde Skilsmissekatastrofen, af al Magt forsøge at forhale den, idet de konservere og reformere det Bestaaende.

Naar Apostelen Paulus taler om »det, som holder den Lovløse tilbage, indtil han aabenbares i sin Tid« (2 Th. 2, 6), da ser jeg ikke rettere, end at »det, som holder tilbage«, just er den kristne Stat, den paa kristne Principer om Lovens Hellighed og oprindelige Højhed over menneskelig Selvtægt og Vilkaarlighed grundede Statsmagt. At etablere religionsløse Stater i et Folkesamfund af den religiøse og moralske Beskaffenhed som det moderne europæiske, kan kun være at aabne Slusen for Lovløshedens brede Strømme. Kirken vil tabe mindst derved; hvad den taber i udvortes Fordele, vil tusindfold erstattes ved det, som den vinder i indre Værd; thi naar Kirken bliver ecclesia pressa, vil Troen vinde i Kraft, Livet og Sæderne i Renhed, Staten derimod vil tabe, hvad aldrig kan erstattes den, med mindre Henrik anden Gang gaar til Canossa. Bekvemmer han sig ikke hertil, hvilket er det Sandsynligste, ville de socialist. og kommunist., nihilist. og anarkist. Elementer komme ovenpaa, og den fra saa mange Kanter varslede socialist. Revolution udbryde. Om denne, som Martensen haabede, skal blive Døren, gennem hvilken der indgaaes til bedre Samfundstilstande (Brev til Laub 27 Nvbr. 1874), eller Døren til den antikristelige Tid, vil bero paa, hvor lang det Stykke Vej er, som Slægten endnu har at tilbagelægge, forinden den naar sit i den Højestes Raad forudsatte timelige Endemaal, og er Menneskeslægten først med Reformationen i det 16 Aarh. indtraadt i sin Manddoms- og Myndigheds Alder, da vil dens Fremtidsvej sikkert blive meget længere, end Irvingianerne lære og mene.

Det franske Statssamfund var i det 18 Aarh. delt i to ulige store Dele, de Priviligerede (d. e. Hoffet, Adelen og den højere Gejstlighed) og de Upriviligerede; Ikke-Arbejdende, der kun vare Nydende, og Arbejdende, der vare udelukkede fra Nydelse, efterdi deres Arbejde nærmest kun tilvejebragte Midlerne til de priviligerede Samfundsklassers Nydelse. Fra denne sociale Uretfærdighed udgik Revolutionen 1789, som under Paaberaabelse af Menneskerettighederne krævede almindelig Frihed og Lighed for Alle. Men den gennemførte ikke dette Krav. Den tilvejebragte for en Tid Lighed i de politiske Rettigheder, men Kravet paa Lighed i sociale Rettigheder eller Lighed i Nydelsen af Livets Goder blev ufyldestgjort. Og hvad var saa vundet? Mennesket lever ikke af politiske Rettigheder alene, han maa først og fremmest have Brød. Med den almindelige Valgret og andre politiske Herligheder formaar ingen Familiefader at mætte sig selv og sin sultne Børneflok. Og hertil kommer, at den sociale Ulighed noget nær gør den politiske Lighed illusorisk, thi jo mere Kundskab, Ejendom og Formue, desto større politisk Indflydelse, og omvendt. Den bestaaende sociale Ulighed kunde ikke andet end i Masserne vække en Utilfredshed, der voxede Aar for Aar med den stedse dybere Kløft mellem Besiddende og Ikke-Besiddende (Kapital og Arbejde), som tvedeler det moderne Samfund og indeholder Spirerne til en ny Revolution, den sociale.

Det blev Liberalismens Opgave at gennemføre den franske Revolutions Principer, men den har kun gjort det halvt. Der udkom i Revolutionens Begyndelse et Flyveskrift af Abbé Sièyes, som

spurgte: »Hvad er den tredie Stand? Intet! Hvad bør den være? Alt!« Man kan sige, at Liberalismen er det politiske System, som har sat sig til Opgave at gøre den tredie Stand til Alt, thi skønt den paastaar at arbejde for Alles Ligeberettigelse, saa er det i Virkeligheden nærmest kun den tredie Stand eller Bourgeosiet, den besiddende Mellemstand, den har viet sit Arbejde og sin Kamp. I sin Stræben efter at gøre denne til Alt, søger den at svække Kongemagten og de højere Stænder, og forholder den »den fjerde Stand«, Arbejderne eller de Ikke-Besiddende, de Rettigheder, paa hvilke de med stedse højere Raab gøre Krav, men som de ikke kunne vente fyldestgjort af et politisk System, der stiller Arbejderforholdene ind under den frie Konkurrences skæbnesvangre Lov og dermed prisgiver Arbejderne til Fattigdom og Elendighed. Med dette økonomiske Princip har Liberalismen indført »et nyt Despoti« istedetfor det, som den har afskaffet, nemlig Kapitalens, under hvis tunge Aag den fjerde Stand sukker, og som den engang vil afkaste, dersom Staten ikke i Tide træffer Foranstaltninger til at formindske de Farer for Samfundet, som en ubegrænset Konkurrence fører med sig.

Det var den berømte engelske Nationaløkonom, Adam Smith, som i Bogen »Om Nationernes Velstand« 1776 opstillede Fordringerne om Arbejdets Deling, som Midlet til at gøre Arbejdet saa frugtbringende som muligt, og om den frie Konkurrence d. v. s. at Staten skulde afskaffe alle Monopoler og Privilegier og indføre Frihandel og Næringsfrihed og forøvrigt afholde sig fra al Indgriben og

overlade Alt til de Enkeltes Kappestrid.*) Han var for klar en Tænker til ikke at se de Farer, som Opstillingen af dette Princip medførte, men hans Tænkning var paavirket af den falske Optimisme, som vi finde hos saamange af vore Dages kristentroende Liberalister, den Optimisme, der vistnok ikke er blind for Synden og det menneskelige Hjærtes Egoisme, men som ikke lægger tilbørlig Vægt paa denne Faktor, anser Menneskene for bedre, for mere villige til at lade sig lede til det Gode og Rette, end de i Virkeligheden ere, en Optimisme, der er dømt af alle Tiders Historie og af Herrens advarende Ord til Disciplene: »Vogter Eder for Menneskene!« (Math. 10, 17). Smiths Theori er til Fordel for Individets Interesse og frie Bevægelse, men til Skade for Samfundet. Arbejdets Deling tjener til at demoralisere Arbejderne, thi jo mere den gennemføres, desto aandløsere og mere uskikket til at afvinde personlig Interesse bliver Arbejdet. Det bliver umuligt for Arbejderen at have Glæde og aandelig Tilfredsstillelse af sit Arbejde, og da intet Menneske kan undvære Glæde og Nydelse, saa maa saadanne Arbejdere søge den udenfor Arbejdet i Fritiden, og da Sansen for aandelige Nydelser er uudviklet og Adgangen til dem er afskaaren, saa hengive de sig til de materielle Nydelser og dermed følgende Udsvævelser. Den frie Konkurrence med Næringsfriheden nødsager Arbejderne til at stræbe efter at levere Varerne til billigst mulige Pris og frister dem derved til at afjaske

---

*) Hos os ophævedes den gamle Lavsordning ved Næringsloven af 29 Dcbr. 1857.

[illegible] mer usolidt end [illegible] den Arbejdets Su- [illegible] hæver ophæver, og [illegible] fører til Organisationer [illegible] til en Krig af Alle [illegible] til egen Fordel er [illegible] Midlet tilladt, og [illegible] den Stærkere slaar den [illegible] Kampen set i sit [illegible] Samfundshusholdningen [illegible] Rettens. Kapitalens [illegible] og Resultatet er Kapi- [illegible] geometrisk Progression [illegible] en ubarmhjærtig Krig [illegible] som er stærke ved Kundskab og [illegible] som er svage i økonomisk og [illegible] maa bukke under [illegible] skal den fattige [illegible] og Haandværker kunne [illegible] den store Kapitalist? Han maa nød- [illegible] Konkurrencekampen, og [illegible] at tjene Kapitalisten [illegible] sociale Ulighed medfører [illegible] selvstændige og uafhængige Stil- [illegible] Kapitalet. I Forbindelse med Dampmaskinen konkurrerer ikke blot med Haandværkerne men ogsaa med Landarbejderne: hvormeget Vinterarbejde har ikke Tærskemaskinen taget fra disse, og jo mere Maskiner finder Anvendelse i Landbruget, desto mere forringes baade Adgangen til Arbejde og Arbejdets Løn. Fabrikerne, der i større Lande sysselsætte Titusinder af Arbejdere, konkurrere indbyrdes, hvilket fører til Overproduktion og Arbejdsstansning, og naar

Fabriken lukkes, saa kan Arbejderen søge hen andetsteds, hvor det maaske gaar paa samme Maade, og naar saa en skøn Dag disse Legioner ikke mere kunne faa Arbejde, saa — —

Det er den frie Konkurrence, Kapitalen, Maskinen, en Tilvæxt af Befolkningen, som i mange Egne er bleven til Overbefolkning, Liberalismens individualist. og egoist. Politik og Mangelen paa kristeligt Sindelag hos de Besiddende, som have skabt Proletariatet eller den store Masse af Besiddelsesløse, som leve af Haanden i Munden, uden i Dag at vide, hvorfra de skal faa Brødet i Morgen, uden noget ordentlig Hjem og Familieliv, uden nogen Betryggelse for Fremtiden med Sygdom, Ulykkestilfælde og Alderdommen, en Usikkerhed i Existensen, der kun kan virke moralsk nedbrydende og minder om Slaveforholdene i Oldtiden; thi ligesom dengang Slaven betragtedes som »et besjælet Redskab«, saaledes betragtes ogsaa nu Arbejderen kun som en upersonlig Ting. »Arbejderen gælder kun som Arbejdskraft. Det er sin Arbejdskraft, han til en Tid sælger til Arbejdsgiveren, der betragter denne som en anden Vare. Forskellen fra Slaveriet i den gamle Verden er kun, at Slaven var bunden til en enkelt Herre, Arbejderen til den hele Klasse af Arbejdsgivere« (Martensens Ethik 3, 173). Skildringen af Elendigheden i de store Arbejderdistrikter lyder ofte helt romanagtig, og er dog den nøgne Virkelighed og Sandhed. Det gælder nu kun altfor mange Arbejdere, skriver Martensen, hvad den bekendte engelske Historiker, Th. Carlyle, etsteds siger om Arbejderne i de engelske Bomuldsdistrikter: »Denne Verden er for dem intet hjemligt Hus, men et skummelt Fængsel, fuldt af vild og frugtesløs Klage,

Rebellion, Nag, indædt Forbitrelse mod sig selv og alle Mennesker. Er det en grøn og blomstrende Verden, frembragt og regeret af en Gud, eller er det en rygende og dampende Dødningedal, fuld af Vitriolrøg, Bomuldsstøv, Snapseallarm, Raseri og Arbejdskval, frembragt og regeret af en Djævel?«

Med den store, fattige Arbejderbefolkning er der forelagt vor Tid et Samfundsproblem af allervanskeligste Art, det sociale Spørgsmaal, d. v. s. hvorledes skal en retfærdig Fordeling af Livsgoderne, nærmest Ejendomsgodet, tilvejebringes? Hvorledes skal der raades Bod paa det voxende og faretruende Fattigdomsonde? Hvad skulle vi sætte istedetfor et politisk-økonomisk System, som beriger Enkelte, der svømme i Overflod, og forarmer Millioner, der lide den bitreste Nød? De, som nægte Tilstedeværelsen af det sociale Spørgsmaal og sige: Fred og ingen Fare! blive antagelig stedste Færre. Men naar Arbejderspørgsmaalet er en uafviselig Realitet, hvem skal da løse det? og hvorledes skal det løses? Om det første Spørgsmaal er det ikke vanskeligt at enes. Efterdi det sociale Spørgsmaal væsentlig er af økonomisk Natur, maa dets Løsning nærmest paahvile Staten, Arbejdsgiverne og Arbejderne selv, og Kirkens Opgave kan kun være at tilvejebringe det sædelige Grundlag for Løsningen. Denne Opgave løser Kirken ved Guds Ords Prædiken, der formaner til Arbejdsomhed, Nøjsomhed, Taalmodighed i Trængselen og Haab til den levende Gud, som ved Jesus Kristus har adlet Fattigdommen og henvist os til Fuglene under Himmelen og Liljerne paa Marken, der faar Føde og Klæder af den himmelske Fader, som da ogsaa vil give os det timeligt Fornødne, thi ere vi ikke mere

end de! Kirken løser sin Opgave ved i den fattige Arbejderbefolkning at levendegøre den Formaning og Forjættelse: »Arbejd og bed, saa skal Du faa, hvad til din Tarv Du kan attraa«, samt ved med Ordets Prædiken at forbinde den praktiske Kristendom, ved som den barmhjærtige Samaritan at antage sig de Mange, der ligge halvdøde i religøs, moralsk og økomisk Henseende, Ofre for uheldige Samfundstilstande og for en social Egoisme, der gaar dem forbi, uden at hjælpe dem. Paa Løsningen af denne Opgave har ogsaa Kirken i vore Dage begyndt (Den Indre Mission. Den kristelig sociale Bevægelse i England og Tyskland),*) men den har her med de største Vanskeligheder at kæmpe, fordi den mødes med indgroede Fordomme og Mistro hos Proletariatet, der er gennemsyret af Vantro og Materialisme, og foretrækker de jordiske Lyksalighedsidealer og det Kødets Evangelium, som deres Førere prædike dem, for Kristi Evangelium med Formaningen til at nøjes med Guds Naade, til at ihukomme, at den Lyksalighed, som vi alle begære, ikke i sin fuldkomne Skikkelse kan findes i denne Syndens Verden, hvorfor vi maa resignere paa den og sætte vort Lyksaligheds Haab i den usynlige og tilkommende Verden og holde os dertil: »Bedre salig end lykkelig!« At have berøvet Proletariatet Troen paa det Hinsidige og fyldt det med et lidenskabeligt Begær efter at faa Del i det Dennesidiges Herligheder, det er de vantro Føreres største Synd imod dem, og dermed er det sociale Spørgsmaal gjort

*) Oplysning om den kristelig-sociale Bevægelse i England har Pastor G. Schepelern givet i »Fra Bethesda« 1885, og om Bevægelsen i Tyskland Prof. Fred. Nielsen i »Smaaskrifter til Oplysning for Kristne« I, 5. 1886.

omtrent uløseligt. »For ethvert Kulturfolk,« siger v. Treitschke, »kommer der Tider, hvori de højere Stænder forfalde til Fraadseri og i hovmodig Overkultur spotter de uudforskelige Magter, der svæve over Vugge og Baare og minde Menneskene om deres Lidenhed. I saadanne Dage lærer Verden at forstaa Velsignelsen af de smaa Folks Fromhed . . . . Troens Frimodighed bliver den eneste ideale Magt, som byder en Modvægt mod den ensidig økonomiske Stræben hos de lavere Klasser, og den er af uhyre Styrke . . . Den, som forstyrrer den fromme Tro, det Bedste og Kosteligste, den simple Mand ejer, handler som en Forbryder mod Samfundet.«

Om det andet Spørgsmaal: Hvorledes skal det sociale Spørgsmaal løses? hersker der de største Meningsforskelligheder. Der gives Pessimister, der anse enhver Løsning for umulig. De beklage de sociale Misforhold, men anse dem som en stadigt tilbagevendende Samfundssygdom, der ikke kan undgaas og ikke ved menneskelig Kunst forebygges eller læges. Man maa lade Sygdommen have sit Forløb; efter de voldsomme Kriser kommer af sig selv roligere og bedre Tilstande. I Modsætning til denne Betragtning hævde Optimisterne, at den frie Konkurrence er Universalmidlet mod alle Samfundets økonomiske Sygdomme, med denne ville Arbejderforholdene regulere og forbedre sig af sig selv. Men det maa med Thiersch betegnes som en mærkelig Overtro at vente Helbredelsen af det Middel, som er Hovedaarsagen til Sygdommen. Denne Overtro nærede Adam Smith, som mente, at Almenvellet fremgaar som Resultat af alles Egoisme. Manchesterpartiet d. e. det engelske Freds- og Frihandelsparti,

de Schulze-Delitzsche Selvhjælpsmænd i Tyskland og den moderne Liberalisme hylder denne Overtroens Optimisme. En tredie Gruppe sætter ligeledes Arbejdernes Selvhjælp i første Række men vil, at den skal suppleres ved virksom Statshjælp. Denne Gruppe deler sig i to højst forskellige Partier, det ene, Kathedersocialismen, der i Modsætning til Manchesterskolen hævder Statens Ret til at gribe regulerende ind i de økonomiske Forhold, vil Spørgsmaalets Løsning ved Hjælp af og indenfor den bestaaende Statsorden (Statssocialisme), hvorimod det andet, Socialdemokratiet eller, som vi i daglig Tale kalde det, »Socialismen« tilstræber en hel ny Samfundsordning.

Vi kunne ikke her gaa ind paa Socialismens Historie, som fra Oldtiden strækker sig til vore Dage. Vi forbigaa ligeledes de mangfoldige socialist. Samfund i Nordamerika, hvoraf nogle ere fuldstændig religionsløse, andre have en spiritistisk og atter andre en religiøs Karakter, som Harmonisterne, der have Coelibat, og Bibelkommunisterne, der baade have Ejendoms- og Kvindefællesskab, de saakaldte »Komplexgiftermaal«. Ogsaa Forskellen mellem Socialisme og Kommunisme lade vi udenfor Betragtning, saameget mere som Socialismen for en stor Del har adopteret de kommunistiske Grundsætninger om fuldstændig Fællesskab i Alt. Vi holde os til den Form af Socialismen, som skyldes St. Simon, Fourier, Louis Blanc og Proudhon i Frankrig, Marx og Lasalle i Tyskland, og som vi Alle kende under Navn af Socialdemokratiet, hvormed det i de senere Aar betegner sig selv. Vi ere vante til at høre en almindelig Fordømmelsesdom udtalt over det.

Dog er ogsaa i dette Parti Sandt og Falsk blandet mellem hinanden, og det gælder om, at komme til Erkendelse af, hvilke af dets Fordringer der ere berettigede, og hvilke ikke. Og som berettiget maa det anses, naar Arbejderpartiet gør Krav paa Statshjælp for gamle og svage Arbejdere, Invalidforsørgelse, gratis Skoleundervisning, offentlig og gratis Retspleie, ligesom det ligger i Statens egen Interesse paa enhver Maade at støtte Arbejderne i alle deres lovlige Bestræbelser efter at forbedre deres Kaar, og maa anses for dens Pligt at forbyde Søndagsarbejde og at straffe alle Arbejdsgivere, som af Vindesyge gøre sig skyldige i inhuman Behandling af deres Arbejdere. Dette og andet Mere hører med til Arbejderpartiets berettigede Krav; men Socialdemokratiet gaar langt ud herover og opstiller Krav, hvorpaa den bestaaende Samfundsordning ikke kan gaa ind, fordi det for den vilde være enstydigt med at underskrive sin egen Dødsdom. Et flygtigt Blik paa Sd.'s videregaaende Fordringer vil overbevise os herom.

Vi begynde med Sd.s falske Opfattelse af Arbejdet. Der gives baade aandeligt og legemligt Arbejde, og begge ere produktive, idet de som Frugt bringe, det Første de ideelle, og det Sidste de materielle Goder, og begge disse Klasser af Goder ere uundværlige for det menneskelige Samfund. Men ved Arbejde forstaa Sd. kun det legemlige Arbejde, dette alene anse de for produktivt, og bagved denne Opfattelse staar den materialist. Livsanskuelse, der sætter sanselig Livsnydelse som det Højeste, og det materielle Arbejde med den materielle Løn, Pengene, som det nødvendige og tilstrækkelige Middel hertil. Adam

Smiths Sætning, at »Arbejdet er Kilden til al Rigdom«, bliver kun sand, naar man ved Arbejde forstaar baade det legemlige, det aandelige og det opsparede Arbejde (Kapitalen); men saaledes forstaa Sd. det ikke. De kræve i den socialist. Stat produktivt eller legemligt Arbejde af Alle og paastaa imod Erfaringen, at Alle lade sig anvende til samme Arbejde og kunne levere Arbejde af samme Beskaffenhed. De kræve, at Staten skal være den store Arbejdsgiver, som organiserer Arbejdet, fordeler det blandt samtlige Individer, tildeler hver Enkelt sit bestemte Arbejde, uden at det indbringer ham Noget, efterdi Arbejdsfortjenesten tilfalder Staten, som fordeler den mellem Borgerne i Form af Nydelsesanvisninger; thi i denne Stat, der i enhver Henseende krænker den individuelle Frihed i Lighedens hellige Navn, har den Enkelte ikke engang Ret til selv at vælge sine Nydelser. Staten fremtræder her som en stor Tvangsanstalt, der tilintetgør det private Initiativ, Selvinteressen og den individuelle Selvbestemmelse, hvilket er i høj Grad demoraliserende. Faar man et Arbejde anvist, som maaske slet ikke passer for ens naturlige Anlæg; tilfalder Fortjenesten for dette Arbejde Staten og hvem den uddeler den til, og faar man ikke anden Løn for sit Arbejde end Nydelser, som man maaske slet ikke sætter Pris paa, hvor kan man da andet end tabe Lysten til at arbejde? hvor kan under saadanne Forhold Ladhed og Dovenskab andet end blive et stort og udbredt Samfundsonde? Martensen bemærker, at »naar Socialisterne mod den nuværende liberale Stat idelig udslynge den Klage, at de Rige leve paa de Fattiges (Arbejdernes) Bekostning, saa vil

man mod den af dem projekterede Stat kunne rette den Klage, at de Dovne skulle leve paa de Flittiges Bekostning«.

Om end Sd. ikke ligefrem kræver Ophævelsen af privat Ejendom, saa fører dog den sd. Arbejdsordning hertil, og Thiersch betegner dette som det egentlig Social-Hæretiske i Socialismen. Kristendommen har fredlyst Privatejendommen. »Tyve og Røvere skulle ikke arve Guds Rige«. »Ingen maa forfordele sin Næste i nogen Handel«, altsaa heller ikke Staten; den maa ikke ved Lovgivning gøre noget Indgreb i Ejendommen. Den vilde dermed fornægte sit Begreb som kristen Stat. Ligesaa lidt kan den gøre det i sin Egenskab af Retsstat. Ophævelsen af Privatejendommen er ensbetydende med en uretfærdig og antikristelig Samfundsordning. Med Ejendomsretten falder ogsaa Arveretten, og dermed tillige Familielivet, der paa det Nøjeste er knyttet til Privatejendommen, og endnu et Indgreb i Familieretten gør Sd. ved sit Krav paa, at Børnene skulle tages fra Forældrene og overgives til det Offentliges Opdragelse og Varetægt. Med Familien falder ogsaa Sædeligheden i dette Ords snevrere Betydning. Uden særlig Husstand, uden Forsørgelsespligt overfor Familie og Børn ville i et Samfund, hvor den frie Kærligheds Ret prædikes og tros som et Evangelium, først Mændene og derpaa Kvinderne, forførte af dem, give sig hen i ubunden Tilfredsstillelse af Kønsdriften, og Følgen bliver Overbefolkning og Fattigdomsnødens Tiltagen istedetfor Aftagen. Hvad der vil sætte Kronen paa Elendigheden i den sd. Fremtidsstat, bliver dens Antikristendom. De sd. Skrifter og Blade ere fulde af Haan mod Kristendommen. Vi læse der,

at det er Sd.s Opgave at bekæmpe ikke blot den bestaaende Statsorden og Kapitalen, men først og fremmest Kristendommen, dets »værste Fjende«. Kristendommen er »en idiotisk Religion«, hedder det i et Blad, »Socialdemokraten«, som udkommer i Zürich, og der udtales den Fortrøstning, at »naar Gud er uddreven af Menneskenes Hjærner, saa falder ogsaa Gudsnaade-Væsenet, og naar Himlen deroppe er bleven erkendt for en stor Løgn, saa vil Menneskene søge at skabe sig en Himmel hernede.« I et andet udbredt tysk Socialistblad, »Volksstaat«, hedder det: »Enten gives der ingen Gud, og da kunne vi forandre de gamle Love saa meget vi have Lyst, eller der gives en Gud, og da vilde vi vistnok være fangne. Lykkeligvis har endnu Ingen kunnet bevise Guds Tilværelse, altsaa maa vi antage, at Moralen og Retten, ligesom deres Modsætninger, Lasten og Uretten, ere gjorte af Mennesker, og derfor ogsaa kunne ændres af os efter vort Behov.« I vort eget hjemlige Socialistblad vil man finde tilsvarende Ytringer, Angreb baade paa Religion og Sædelighed. Proletariatet, som overvejende er udgaaet fra vantro Hjem og er henvist til slet Omgang og daarlig Læsning, er bleven et let Bytte for de Vantroens og Fornægtelsens Lærdomme, hvoraf Tiden er opfyldt, og som i Sd.s Førere have fundet begejstrede Apostle. De have reduceret Livet til Arbejde og Nydelse, legemligt Arbejde som Middel for sanselig Nydelse af laveste Art. Deres Religion, om man tør bruge dette Udtryk, er en Forening af Darwinisme med Tanker laante fra D. Strauss, Ludv. Feuerbach og Louis Büchner, deres Verdensanskuelse er Materialisme og hedensk Eudajmonisme med stedse mere bevidst Fjendskab mod

Kristendom og Kirke. De ere en stadig Trusel mod Stat og Kirke. Førerne have ved idelig at fremkalde Arbejdsnedlæggelser forværret Forholdet mellem Arbejdsgivere og Arbejdere; de have ved en Agitation fuld af Løgn og Fordrejelser forøget Arbejdernes Utilfredshed, fyldt dem med Misundelse og Had til de Besiddende, og fremkaldt Forhaabninger, der aldrig vil kunne realiseres, thi den socialistiske Stat er kun en Drøm, der vil forsvinde saa godt som i samme Øjeblik, den synes at skulle blive til Virkelighed. Den tilstræbte almindelige sociale Lighed vil aldrig kunne opnaaes, thi den har Naturen imod sig. Naturen hylder Ulighedssystemet og sidder inde med Magten til at gennemføre og overholde det, hvor meget Menneskene end i Kraft af falske Theorier modarbejde det.

Med Harme over den sædelige Raahed og Sorg over det store Affald fra Troen, som er kommen tilsyne i Arbejderverdenen, bør Kristne forbinde Medlidenhed med de Vildledte og utrætteligt Arbejde paa at forbedre deres Vilkaar. Forsømmes dette, vil det komme den bestaaende Samfundsorden dyrt at staa. Kommunens Rædselsherredømme i Paris 1871 indeholder en Advarsel, som ikke tør glemmes. Og siden den Tid har næsten hvert Aar mindet os om den truende og sig nærmende Fare. Jeg genkalder i deres Erindring Hödels og Nobilings Attentater paa Kejser Wilhelm. De mindes sikkert hin forfærdelige Martsdag 1881 i St. Petersborg, da Kejser Alexander 2, der havde løst sit Folk af Livegenskabets Baand, faldt som Offer for et nihilistisk Attentat, og De ved, hvorledes hans Søn og Efterfølger, der er os Danske dyrebar, bestandig er truet af nihilistiske

Snigmordere. Man siger, at det er fordi han ikke vil give sit Folk en fri Forfatning, men at frie Forfatninger ikke afgive noget Værn mod socialistiske Oprør og Forbrydelser, det beviser Vesteuropas nyeste Historie med tilstrækkelig Klarhed. Har De glemt Begyndelsen af Aaret 1886? Skarer paa indtil 20,000 revolutionære Arbejdere droge med den røde Fane gennem Londons Gader og plyndrede Juvelerbutikerne i Westend, og Urolighederne forplantede sig til Englands større Byer, især Manchester. Derpaa kom den store Strike blandt Minearbejderne i Decazeville i det nordlige Frankrig med Mordet paa Ingeniøren Watrin, hvilken Forbrydelse en radikal Deputeret i Paris offentlig betegnede som en ædel Daad. I Slutningen af Marts udbrød Arbejderurolighederne i Belgien med Massemøder i Bryssel, hvor der opfordredes til Brand og Plyndring, hvilken Opfordring blev fulgt af de strikende Skarer i Provinserne Namur og Hennegau. Metalfabrikerne og Glashytterne og Klostrene bleve afbrændte og plyndrede, blodige Kampe under den røde Fane bleve leverede Politiet og Militæret, og Raabene: Ned med Kongedømmet, leve Republiken! genløde overalt. Det var ikke alene økonomiske Forhold, som fremkaldte denne Revolte; nej, der fandtes blandt de revolterende Arbejdere velstaaende Individer, som udenfor Arbejdstiden gik klædte og levede som rige Herrer; det oplystes om en af disse Arbejdere, at han havde en aarlig Fortjeneste af 16,000 Francs, og at han jævnlig tillod sig den Luxus at bade sine Fødder i Champagne i et Værelse, der duftede af vellugtende Vande, som han stænkede paa Gulvet. Naar da dette Arbejderoprør ikke lader sig forklare blot

som en Fattigdommens og Fortvivlelsens Selvtægt, hvad stod saa bagved det? Den vantro og antikristelige Aand, som gennem Socialisme og Kommunisme har ført Skarer af Arbejdere ind i Anarkismens og Nihilismens Djævelskab, der til Opnaaelse af sit Maal kræver en organiseret Anvendelse af Brand og Mord, Petroleum og Dynamit. Her er Socialismen et tilbagelagt Standpunkt; man haaner dens Maadehold, dens Tiltro til den republikanske Statsform og Appel til den almindelige, til 22aarige Mænd og til Kvinderne udvidede Stemmeret; man betragter den paa lidt nær som et reaktionært Element. Nej, kun ved Dynamit, Petroleum og Helvedesmaskiner vil Maalet, selve Statens Omstyrtning, Tilintetgørelsen af enhver Forfatningsform, af Loven og Autoriteten i enhver Skikkelse, Indførelsen af Formue-, Ejendoms- og Kvindefællesskabet, kunne naas, og da oprinder Lighedens gyldne Tidsalder, hvor Alle har ligelig Adgang til Opnaaelse af samtlige jordiske Livsgoder. Derfor: Leve den store, anarkistiske Revolution! Lader os forberede og organisere den, idet vi paakalde Atheismens og Revolutionens hellige Aand! Vi frygte lige saa lidt Underverdenens Cæsar som Himmelens! Vi høre ikke til de fejge Personer, som af Frygt for Døden eller af egoistiske Motiver tro paa et hinsidigt Liv. Kun i sine Handlinger for Menneskehedens Fremskridt vedbliver Mennesket at leve!

Jeg slutter Omtalen af Socialismen med at anføre nogle Ord af et Foredrag: Der Kern der Arbeiterfrage, som Kommerceraad Joh. Quistorp fra Stettin holdt i Hamborg 1872: »Der gives Mange, som vel indrømme, at den blotte Forhøjelse af Lønnen

ikke i og for sig strækker til for i Sandhed at hæve Arbejderne og forsone dem med deres Stilling; men de tro, at Alt, hvad der endnu fattes, er en højere Dannelse, mere Indsigt, flere Kundskaber, kort sagt »mere Lys«, for at tale med den døende Goethe. Derimod siger jeg: Saalidt jeg end miskender det Værd, som en virkelig Dannelse har ogsaa for Arbejderen, saa er det ikke blot mere Lys, der trænges til, men fremfor Alt mere Kærlighed. Det gælder ikke blot om at oplyse Menneskenes Hoveder, men ogsaa at opvarme deres Hjærter; thi dette, at Kærligheden er bleven kold hos Mange, og at der i dens Sted er traadt en blind og umættelig Egenkærlighed, er — saavidt jeg skønner — Hovedaarsagen til den frygtelige Tvedragt, der har grebet ind i vort Samfund og truer med at ville opløse det.« Men mere Kærlighed »kan kun tilvejebringes ved at øse dybere af Kilden til al Kærlighed, ved en Fornyelse og Genoplivelse af den kristelige Bevidsthed«.

Ingen har havt større Fordel af Revolutionen og Liberalismen end Jøderne, som i borgerlig og politisk Henseende ere blevne ligestillede med de Folk, blandt hvilke de have Bolig. Deres Frigørelse fra den Underkuelse og Trældom, hvori de i Fortiden have været holdte, kan man kun sympathisere med, men beklages maa det, at Jødeemancipationen har rejst en ny og farlig Fjende mod Kristendom og Kirke, ligesom den ogsaa har bidraget til at fremkalde

og forvikle det sociale Spørgsmaal, vi i det Foregaaende have omtalt.

Indenfor Nutidens Jødedom findes tre Hovedretninger, den orthodoxe og den radikale J., Repræsentanter for det Gamle og det Nye, for Partikularismen og Kosmopolitismen. Mellem disse To staar Reform-J. som Overgangsledet fra Tro til Vantro, en Rationalisme med den semitiske Aands Stempel og Præg.

Den orthodoxe J. holder fast ved Israels hellige Skrifter og deres talmudiske Fortolkning, de fra Fortiden overleverede Ceremonier og rituelle Forskrifter, den messianske Forventning og Haabet om Folkets Tilbagevenden til deres Fædres Land og til Jerusalem, den elskede Stad. Denne Bestandighed i Fædrenes Tro og Fasthed i Haabet forlener den orthodoxe J. noget Ærværdigt og forsoner for en Del med dens Sneverhjærtethed og talmudiske Særhed og Juristeri. Om end Kristushadet ikke nu er saa stærkt som fordum, saa ulmer det dog stadigt i Grunden, hvad trods alle Benægtelser fra jødisk Side uigendriveligt er godtgjort.*) Men Hadet agter sin Genstand som noget Betydeligt og Stort — det Ringe og Ubetydelige hverken hader eller elsker man — og overfor Kristendommen er Hadet hos den orthodoxe J. langt tilgiveligere end den Ringeagt og Haan, som Reform-J. viser Kristus. A. Geiger, Rabbiner i Berlin og indtil sin Død (1874) Sjælen i den tyske Reform-J., udtaler etsteds, at Jesus, i hvem der var »en

---

*) Fred. Nielsen: Den moderne Jødedom. S. 23 ff. De flgd. Oplysninger om Reform-Jødedommen har jeg taget af dette lille Skrift.

sælsom Blanding af Forstandsklarhed, Aandsformørkelse og Sværmeri, ikke har udtalt en ny Tanke,« men kun vandret i Hillels Spor, og at det alene skyldes »Omstændighederne«, at der er fremkommen et varigt Religionssamfund, som bærer hans Navn. »Hvorfor«, spurgte Franz Delitzsch ham, »krænker De de Kristnes religiøse Følelser ved saadanne stiletagtige Ord? Hold op dermed! Den moderne Verdensanskuelse tager Dem ikke den Slags ilde op, men det er ikke dens Gud, som engang skal dømme os.«

Under Paavirkning af Rationalismen i forrige Aarh. — Populærfilosofen Moses Mendelssohn og det Tolerancens eller Indifferentismens Evangelium, som Lessing forkyndte i sin »Nathan« — forberedtes den Reform af Jødedommen, som er traadt for Dagen i vort Aarh. og har vundet Indgang blandt Jøderne i Europa og Amerika, tildels under stærk Modstand fra den orthodoxe J.s Side. Reform-J.s Løsen er »Dannelse og Videnskab«. Ved Videnskaben vil den genføde J. og hæve den til Verdensreligionen. Efter Geiger er Reform-J.s Trosindhold følgende: Monotheisme; Troen paa Menneskets Gudsbilledlighed og Evne til personlig Fuldkommengørelse ved egen Kraft; Haabet om Menneskeslægtens fremadskridende sædelige Udvikling og Gudsrigets Virkeliggørelse paa Jorden. Den hellige Skrift underlægges Fornuftkritiken, Troen paa en positiv Aabenbaring og de talmudiske Fortolkninger forkastes. Det samme er Tilfældet med Messiasforventningen og Haabet om at faa Jødeland tilbage; medens den orthodoxe Jøde med dette Haab føler sig som en Fremmed blandt »Folkene«, finder man ikke sjældent hos Reformjøden en patriotisk Følelse for det Land, blandt hvis Børn han

har fundet et Hjem. Dog er hans nationale Bevidsthed for stærkt udviklet til at han kan nære en virkelig Landsmandsfølelse for det Folk, der i borgerlig og politisk Henseende behandler ham som En af sine egne. Og paa den anden Side er der ogsaa en Skillevæg mellem ham og hans Trosforvante, hvis religiøse Skikke, Ceremonier og Ritus, han hemmelig ringeagter og lidt efter lidt emanciperer sig fra, f. Ex. de strænge Sabbatsbud, Renselses- og Spiselovene, ja i Amerika er man endog naaet saavidt, at et jødisk Drengebarn ogsaa uden Omskærelse betragtes som Medlem af det jødiske Samfund, og man har der foreslaaet at henlægge Sabbaten til Søndagen, hvad Geiger betegnede som en Underkastelse under Kristendommen eller dog som en Anerkendelse af det Berettigede i dens Verdensherredømme. »Denne Anerkendelse,« skriver han, »maa Jødedommen nægte, jo mere den bliver klar over sin omfattende Mission, jo mere den hører op blot at betragte sig som Religion for en snæver Kreds, og jo mere den selv arbejder paa at nærme sig sit messianske Maal. Da maa det ikke være den nok at blive taalt indenfor sine snævre Grænser; den kæmper for fuld Ligeberettigelse, ikke blot for Jøderne, men ogsaa for deres Religion og Aandsliv; den kæmper for verdenshistorisk Betydning.« Maalet er her udtalt med al ønskelig Klarhed. Jødedommen vil være Fremtidsreligionen og attraar Verdensherredømmet, men Reform-J. bevæger sig med vaklende Skridt hen imod dette Maal, og det er med god Føje, at de Utaalmodige bebrejder den Halvhed. »Man maa,« skrev i 1872 en jødisk Rigmand i Paris til Geiger, »have Mod til at kaste Alt over Bord, naar den sunde Menneskeforstand og

Videnskaben byder det.« Dette Mod besidder den radikale J., for hvilken Reform-J. baner Vejen med sit religiøse laisser aller System. Til den radikale Jødedom holde vi os i det Følgende, thi det er fra denne Jødedom, der har forkastet sine Fædres Tro og er en Fjende af den kristne Tro, og ikke fra den orthodoxe og Reformjødedommen, at Faren truer.

Den radikale J. er religionsløs og antikristelig. Den Tolerance, den prædiker og kræver for sig selv, udstrækker den ikke til det kristne Samfund, som den søger at undergrave. Den vil have Kristendommen bort fra det offentlige Liv, for selv at indtage dens Plads som den øverste, ledende Magt baade i aandelig og materiel Henseende, idet den hovmodigt indbilder sig at være den Første ikke blot i Pengenes men ogsaa i Aandens Verden. Det Semitiske er det Adelige i Menneskeheden, og Jødefolket er det kongelige Folk med Herskerkaldet: »Juda, for Dig skal din Faders Sønner bøje sig! Juda er en ung Løve« (Gen. 49), og hvad Løven er blandt Dyrene, det er Jøderne blandt Folkene. Jesu Ord: »Saliggørelsen kommer fra Jøderne,« der har fundet sin historiske Opfyldelse i hans Person og i de fra ham udgaaede frelsende Virkninger, anvender den radikale J. paa sig selv. Den venter ikke en Messias, men den anser sig selv for Folkenes Messias. Fra den skal Velsignelsen udgaa til alle Folk, naar de villigt bøje sig under »Juda Kongestav«, under hans politiske, økonomiske og sociale Principer og Love, og først og sidst under hans Religion eller Verdensanskuelse. Og hvilken er da denne? Ikke den, som Lessing fremsætter i sin »Nathan«, og som Reformjødommen og Nyrationalismen hylder. Den radikale J. har sin aandelige Rod

i Spinozas Pantheisme, og den er ikke bleven staaende ved Spinoza. men har med hans System forbundet Revolutionens Lære om Menneskerettighederne og de dermed sammenhængende Kulturidealer, den darwinske Evolutionstheori med Tilsætning af ægte fransk Sensualisme, og af disse forskellige Elementer har den dannet, hvad den udgiver for »den sande Humanitetsreligion«, en Religion uden Gud og et personligt Forhold til ham, en Religion, hvor Mennesket har sat Verden eller sig selv i Guds Sted, hvor det Sædelige bestaar i at leve efter Naturen, hvor Mennesket opfattes som det intelligente Dyr, der kun er forpligtet til at øve Tolerancens Dyd, for saa vidt det er forenligt med Kampen for Tilværelsen, hvis Maal er den størst mulige Sum at individuel, jordisk Lyksalighed. Dette er den sande Humanitetsreligion, der, saa profeteres der. vil blive den herskende i det glimrende Kulturrige med Videnskab. Kunst, Rigdom, Handel og Industri, det jordiske Messiasrige, som den radikale J. forjætter at ville bringe os.

Hvilke Midler sidder den inde med hertil? Med tre mægtige Midler, Kapitalen, Delagtigheden i det parlamentariske Liv og Pressen.

I den nye Samfundsklasse, som er fremvoxet under Liberalismens Ægide, Millionærernes eller Pengeadelens, ere Jøderne talrigt repræsenterede. Deres medfødte Handelstalent har fundet en rig Udvikling i Fortiden, hvor de saa godt som udelukkende vare henviste til det merkantile Omraade, og ved denne Forening af det Medfødte og det Nedarvede ere de blevne sande Virtuoser i at skabe Kapital og, som man siger, det er Pengene, som regere Verden.

De jødiske Kapitalister beherske Børserne, øve en afgørende Indflydelse paa Spørgsmaalet om Krig og Fred, føre en ubarmhjærtig Krig mod de smaa Kapitaler og drive Aager efter en storartet Maalestok. I Østeuropa affolke de hele Landstrækninger, idet de nødsage de ved Aager udsugede Bønder til at udvandre, og de afskove store Bjærgstrækninger, som de købe paa Spekulation, og tilbage blive de nøgne Bjærge »som ulykkesvangre Udgangspunkter for disse rædsomme Oversvømmelser, der lægger frugtbare Egne øde for lange Aarrækker«. I den preussiske Landdag 1879—80 blev det fra Ministerbordet konstateret, at Overschlesien er overtrukket af et usønderriveligt Net af Aagerkale, som slagte Godserne o. s. v. Som Følge af Aageren var i den nævnte Provins siden 1873 de store Processer stegne med 250 Procent og Vexelprocesserne med 300 Procent. I visse Egne af Rusland findes ganske lignende Forhold. Men hvorfor skrider Staten ikke ind? Den kan ikke! der er fri Konkurrence og Næringsfrihed — »det staar Enhver frit for at blive Millionær« — og i de fleste Stater ere Aagerlovene ophævede. Staten har da kun at se til eller, som Lassalle udtrykte det, at »gøre Natvægtertjeneste«. Saa er det, at de forpinte og udsugede Folk tage sig selv tilrette mod disse Pengebødler, og de sørgelige Jødeforfølgelser, som vi af og til læse om, bryde ud.

Saare mange ville være enige med Thiersch (Krd. og Staten 103 ff.) og Martensen (Ethik 3, 133), at det var et Misgreb, at man uden nogen Indskrænkning gav Jøderne de samme politiske Rettigheder som Landets egne Børn, thi de ere i ethvert Folk kun Gæster, og »hvor stor Imødekommen

man end viser og bør vise en Gæst, falder det En dog aldrig ind at gøre ham til Medregerende og Medherskende i sit Hus«. Jøderne, siger Hofpræst Stöcker i Berlin, »ville vi yde alle de Rettigheder, som de kunne faa uden at skade vor Folkelighed. Men at Jøder ere Vælgere og valgbare, at de have Statsembeder og blive Øvrighedspersoner, at de sidde i Kommunalbestyrelser og parlamentariske Forsamlinger, at de blive Lærere i vore Skoler, det er principielt set absolut forkasteligt.« *) Deres politiske Ligeberettigelse vilde kun have været i sin gode Orden, naar de ikke stode som »Fremmede« blandt Folkene, men faktisk gik op i dem. Dette er, som bekendt, ikke Tilfældet. Naar mange Jøder paastaa, at de efter deres Fødsel og Sindelag ere Danske, Tyske o. s. v. da bør man tro dem paa deres Ord, saalænge deres Gerninger ikke modsige dem; men det forholder sig som Stöcker siger, at »det ikke er nok at tale Tysk for at være en Tysker. Man kan godt sige: en evangelisk eller en katholsk Franskmand, Englænder eller Tysker, men ikke: en jødisk Franskmand o. s. v. Man siger altid: en fransk, engelsk eller tysk Jøde. Der ligger i denne Sprogbrug en dyb Forstaaelse for Forskellen. Hvorpaa beror da denne? Derpaa, at hos andre Folk er der Adskillelse mellem den religiøse Bekendelse og Nationaliteten, men hos Jøderne falde begge Dele sammen. Jøderne gaa aldrig op i det Folk, som de bo iblandt; de blive paa enkelte Undtagelser nær ublandede, exklusive, i indbyrdes international Sammenhæng gennem den store gyldne

---

*) Fred. Nielsen: Hofpræst Stöcker og den kr.-sociale Bevægelse i Berlin.

Internationale (den israelitiske Alliance), der omspænder hele Verden med sine Garn«. Hvad man end mener om Jødernes politiske Ligeberettigelse, de have den nu engang, det er dem tilladt at bruge den, og hvorledes bruge de den? Lad der undtagelsesvis være Jøder, som følge en national Politik i den Forstand, at de hjærtelig have sluttet sig til den Nation, i hvis Midte de leve, dele dens Fortidsminder og Fremtidsforhaabninger, og lade Hensynet til dens Vel være det Bestemmende, i den radikale J. vil man forgæves søge efter saadanne Undtagelser. Den er i politisk Henseende Revolutionens ægtefødte Barn. I de parlamentariske Forsamlinger gaar den stadigt sammen med de Radikale, stemmer med dem for Kirkens og Statens Adskillelse, borgerligt Ægteskab og den konfessionsløse Skole. For saa vidt den driver »folkelig« Politik, er det kun af Opportunistgrunde, aldrig af nationale Sympathier; thi den radikale J. er i sit Væsen unational, den repræsenterer overfor Nationaliteterne Kosmopolitismen eller den Anskuelse, at Fædrelandet er overalt, hvor der er godt at være, det vil for den radikale Jødes Vedkommende sige, overalt, hvor frie Forfatninger sikrer ham den individuelle Frihed, og hvor den frie Konkurrence hjemler ham Ret til ubegrænset Kapital-Dannelse og Forøgelse, og hvor den frie Presse sætter ham istand til som Literat og Journalist at gøre Propaganda for den moderne Jødedoms revolutionære og antikristelige Ideer.

Pressens Magt og Indflydelse er uhyre stor. Den er ikke blot Organ for den offentlige Mening, men medvirker til at danne og frembringe den. Den drager bestandigt mere ind under Diskussionen,

bringer ikke blot politiske Nyheder, men behandler ogsaa religiøse, sociale og videnskabelige Æmner, Alt hvad der er oppe og har Interesse i Nutiden, og gør den det med Dygtighed og aandelig Overlegenhed, stiller den sig i den gode Aands Tjeneste, da bliver den en folkeopdragende Magt af første Rang. En god Presse er til Velsignelse for Folket, og Journalistens Kald er saa betydningsfuldt, at det ikke burde tillades den Første den Bedste at udøve det. Kræver Staten visse Garantier for Duelighed og personlig Værdighed af Præster og Lærere, da burde den ogsaa kræve det af Bladredaktører, der jo ogsaa gennem deres Blade virke som Folkets Lærere og Vejledere, og det kan ikke være Staten ligegyldigt, af hvad Beskaffenhed denne Vejledning er, og som bekendt er den ofte af tvetydigt Værd, stundom absolut forkastelig.

En Hovedbetingelse for Pressens Godhed er, at den er fri. Hvad Godt skulde ret kunne trives i Menneskelivet, naar det bliver Frihedens Sol og Luft berøvet? Ved Censur og anden Pressetvang at ville lænkebinde Aanderne, fører kun til det Onde; Sandheden undertrykkes derved tilligemed Løgnen; de hæmmede og tilbagetrængte Lidenskaber voxe i Magt, og en stærkt bunden Ytringsfrihed fører let til Revolution. Intet er Aanden mere forhadt end at berøves Ordet. Den kristne Stat kan heller ikke uden at fornægte sit eget Væsen forholde sine Borgere Tale-, Skrive- og Pressefrihed; at gøre Indgreb heri, er at krænke det Helligste, Samvittighedens og den personlige Overbevisnings Ret. Ingen kan beskylde den liberale Stat for, at den gør sig skyldig heri; snarere maa man sige, at den er for tolerant, den lader altfor

meget passere; men dens Stilling er her meget vanskelig. Saa meget staar fast, at ubegrænset bør Pressefriheden ikke være. Staten maa ifølge Selvopholdelsesdriften begrænse den, naar den bruges til at undergrave dens Autoritet og den sædelige og religiøse Grundvold, hvorpaa Statsautoriteten hviler. Rokker Pressen herved, er det Statens Ret og Pligt at skride ind. Naar radikale Politikere kræve ubegrænset Pressefrihed og paastaa, at Staten kun som den kristne Stat kan falde paa at nægte denne, da glemme de, at i Oldtiden det demokratiske Athen med Landsforvisning og Giftbægeret straffede de Ytringer, som vakte Mishag. Og hvorledes stod det sig med Ytringsfriheden i Revolutionens paa »den rene Fornuft og Dyd« grundede Republik? Man guillotinerede Borgerne ikke blot for oppositionelle Ytringer, men paa den blotte Mistanke for saadanne! Ogsaa blandt Kristne gives der Nogle, som holde paa ubegrænset Pressefrihed i den Tro, at det Rette og Sande er stærkt nok til ved egen Kraft at besejre Vildfarelserne. De glemme, at »Synden er Folkets Fordærvelse«, og at Erfaringen, den store Læremester, stadfæster, at det Onde tidt øver en dæmonisk Magt over det fordærvede Menneskehjærte, saa det foretrækker Løgnen og Vildfarelsen for Sandheden. Nej, som for al anden Frihed maa der ogsaa for Pressefriheden være Grænser, og hvor snevert eller vidt disse skulle drages det beror ganske paa den sædelige Tilstand i Folket. Er denne forholdsvis god, kan en udstrakt Frihed gives og taales; man behøver da ikke at frygte en uhæderlig Agitations Udskejelser og en ultrademokratisk Presses tøjlesløse og frække Sprog.

Det er især die Judenpresse i Tyskland og adskillige Presseorganer i de andre store Kulturlande, som udmærke sig ved ét mod Religion og Kirke fjendtligt Sprog. Paa samme Tid de angribe Kristendommen, afhandle de filosofiske Problemer, naturvidenskabelige Hypotheser og sociale Spørgsmaal, Sager, hvorom det brede Publikum ikke har nogen selvstændig Dom, og i »Videnskabens« Navn gøre de Propaganda for deres antikristelige Anskuelser og forgifte dermed Folket. De undergrave ikke blot Religionen men ogsaa Sædeligheden. I Fred. Nielsens ovenfor anførte Skrift hedder det: »Feuilletonen, der er en Opfindelse fra 1789, sørger for, at der ikke mangler spændende Liderligheder. Naar Forfattere med Paul Heyses Ry og Talent ikke undser sig for at kaste Religion og Sædelighed overbord i Feuilletonromaner, hvad kan man saa vente sig af Tredie og Fjerde Rangs Aander! Og ikke blot i Feuilletonen ogsaa i Byhistorier, men især i Bekendtgørelserne viser Gemenheden sig nøgen. Blade, som i deres ledende Artikler besudle Kirken og angribe Sædeligheden, optage skjulte Koblerier, Avertissementer om Redskaber til unaturlige Laster og Tilbud om den mest blodsugende Aager.« Sædeligheden er og bør være et Noli me tangere, det Religiøse og især det Kirkelige er noget anderledes stillet. Vi forlange ikke Orthodoxi af Pressen, men idet vi indrømme den fuld Frihed og Kritik, kræve vi, at den skal vise sømmelig Ærbødighed for det Hellige og ikke saare Folkets religiøse Bevidsthed. Noget Tilsvarende gælder det Politiske; med al Opposition og Kritik skal der dog vises Agtelse for det Bestaaende, og i et monarkisk Land f. Ex. bør Pressen ikke i høje

Toner lovprise Revolutionen og Republiken eller komme med frække Anklager og Beskyldninger mod den bestaaende Statsorden og dens Regering og Embedsmænd, hvorved Folkets Pietetsfølelse overfor det Nedarvede og Bestaaende og dets Autoritetsbevidsthed undergraves. Fremdeles maa af Pressen kræves virkelig Sagkundskab med Hensyn til de Æmner, politiske og kirkelige, sociale og videnskabelige, den behandler, ligesom den ikke nogensinde maa glemme sin Forpligtelse til Sandhed. Om den end ikke kan undgaa jævnlige Fejltagelser, bør den dog som Pesten sky forsætlige Fordrejelser og Fortielser, ikke at tale om aabenbar og fræk Løgnagtighed. Men over de mange moralske Krav, som maa stilles til Dagsliteraturen, har den radikale Jødepresse sat sig ud, idet den arbejder for Profiten og Tilvejebringelsen af offentlige Tilstande, i hvilke den radikale Jødedoms antikristelige Ideer kunne finde en gunstig Jorbund, og saaledes Vejen beredes for en Fremtid, der fører til det store Maal, Jødernes Verdensherredømme. Nutidens vantro Presse er en antikristelig Potens af første Rang, og i en Tid, som vor, hvor Alle læse Aviser og Tusinder ikke kende anden Læsning, bliver Faren mangefold forøget. Retfærdighed kræver, at der tilføjes, at det ikke er jødiske Literater alene, som forgifte Folkene med deres Blade, thi vantro Kristne, der ikke kende noget andet Fædreland end den fyldte Pengekasse, og hvis Hovedformaal er Profiten og »folkelig« Indflydelse, arbejde trolig Haand i Haand med dem paa at nedbryde det Gode og opbygge det Slette; men uimodsigelig er det den radikale Jødedom, som i Tyskland gaar i Spidsen for dette folkelige, religiøst-sædelige Nedbrydningsarbejde. Den

udfordrende Maade, hvorpaa de jødiske Journalister og Literater optræde, deres hensynsløse Fordømmelse af, hvad der i de nationale Literaturer ikke bærer den moderne, negative Aands Stempel og Præg, den Haan og Spot, hvormed de bekæmpe det Overleverede og for Folkene Ærværdige, har trindtom fremkaldt det Spørgsmaal til dem: »Maa vi være her?« og i Tyskland har den antisemitiske Bevægelse en Tid i den Grad sat Lidenskaberne i Bevægelse, at Voldshandlinger mod Jøderne vare at befrygte. Man forstaar let, at det maatte komme til en saaden Bevægelse, men der har blandet sig saa meget Urent ind i den, at den har tabt den Berettigelse, hvormed den traadte frem. For ikke at tale om de forskellige urene Motiver til Antisemitismen, den har forsyndet sig ved sin Mangel paa Kritik, den har rejst Krig mod Jødedommen som saadan og altsaa overset, at der ogsaa indenfor denne findes gode Elementer, sand human og borgerlig Dyd, et husligt Liv, der med sin Familiekærlighed, sit skønne Forhold mellem Forældre og Børn, staar som et lysende Exempel. Heller ikke maa vort religiøse Slægtskab med dem nogensinde glemmes; det er fra dette Folk, vi have modtaget det Højeste og Bedste. At de selv ikke formaa at skatte og tilegne sig dette i Troen, bør vække Medlidenhed og ikke Forbitrelse. Vi vide af den hellige Skrift, at engang skal alt Israel frelses, og naar det omvender sig til ham, hvem nu saamange af dets Sønner heftigt bekæmpe, da skal det blive et Hovedredskab til Guds Riges Fuldendelse i dets jordiske Skikkelse. Det Folk, som Gud ikke har forskudt, skulle hans Kristne heller ikke forskyde, hade og forfølge, men ved at handle imod dem som Kristi

Disciple skulle vi oplade deres Øjne for Kristi Herlighed og Sandheden af den Religion, hvis Fjender de endnu ere. —

At Nutidens naturalistiske Livsanskuelse som paa alle andre Kulturomraader vilde give sig Udslag ogsaa i Kunsten, er ikke andet, end hvad man maatte vente, thi »al Kunst er Udtryk for en Livsanskuelse« (Brandes). Hvad Kunsten fremstiller og skal fremstille, er den virkelige Verden, set med Kunstnerøjet, der finder Ideen overalt i Virkeligheden, og udformet af Kunstnerhaanden i Skønhedens ædle Skikkelser. Men bagved Øjet og Haanden staar Kunstnerpersonligheden med en bestemt Livsanskuelse, og det er, saa at sige, dennes Øjne, som ser, og dennes Hænder, som arbejder og præger hans Værker. Om Kunstnerens Personlighed er særlig idealistisk eller realistisk anlagt, det vil komme til Aabenbarelse i hans Frembringelser, og kun den harmoniske Kunstnerpersonlighed vil formaa at frembringe et harmonisk og sandt Kunstværk, hvormed dog ikke skal være nægtet, at ogsaa her, ligesom i det Ethiske, Værket kan være bedre end Manden, ligesom ogsaa det Omvendte kan være Tilfældet.

Af de fem skønne Kunster, Arkitektur, Skulptur, Malerkunst, Musik og Poesi, er det nærmest den Sidste eller Digtekunsten, som jeg i det Følgende har for Øje. Den raader over det fuldkomneste Kunstmiddel, Ordet, og er derfor istand til at give den fuldkomneste Fremstilling af Naturen, som i Mennesket

naar sit højeste Trin, og det er fornemmelig Mennesket, Menneskehjærtet med dets vexlende Spil af Følelser og Stemninger, Menneskelivet med dets Storhed og Elendighed, dets Lidenskaber og Karakterer, dets Handlinger og Bedrifter, dets Skyld og Skæbner, som Digteren lader os anskue i sit Billedspejl; thi det Virkelighedsbillede, han giver os, er ikke blot et Billede af den Virkelighed, han skildrer, men tillige et Billede af ham selv, af Digterhjærtet, i hvilket alt dette har spejlet sig, forinden han gik til Fremstillingen af det, og af hvilket det Altsammen laaner Farve og Liv. »Det er Kunsten, som gør Vers,« siger Alfred de Musset, »men Hjærtet alene er Digter.« Han skelner her mellem det Tekniske, som kan læres, og det egentlig Poetiske, som er en guddommelig Gave. Og skal jeg forklare, hvori da denne bestaar, saa siger jeg: I den medfødte eller medskabte Idealitet, der sætter den saaledes Benaadede istand til allevegne i Tilværelsen at se det Ideale, se Guddomsherligheden i den dybeste Fornedrelse; se Guddomsglansen lyse frem gennem det virkelige Livs Mørke og Taager; se, som Jean Paul udtrykker det, at im Inneren des alltäglichen Lebens ist er so allttäglich nicht; se Reflexen af det Evige og Blivende i det Timelige og Omskiftende. Det er dette poetiske Syn paa Livet i Forbindelse med Evnen til i Ordets skønne Form at lade Digtersynet træde anskueligt frem, som konstituerer Digteren, og som antyder hans Slægtskab med Profeten, thi som denne er han en Synernes Mand med en Aandens Indvielse, som i sidste Instans kun lader sig forklare som Inspiration eller Gudbeaandelse. Denne har mange Grader, men Noget af den maa findes hos Enhver, som skal kunne

kaldes Digter (2 Mos. 31, 1 ff. og 36, 1—2). Uden Idealisme og Idealitet ingen Digter og ingen Kunst. Virkeligheden indeholder Ideen, som er dens Liv, og hvad der falder udenfor Ideen, er ikke realt. Virkeligheden er Ideens Legeme, og Ideen er Virkelighedens Sjæl.

Kunstens Udvikling er ligesom Menneskelivets underlagt de hinanden sættende og ophævende Modsætningers Lov, der ogsaa kan betegnes som Ensidighedens Lov. Kunsthistorien beretter os om en ensidig religiøs og en ensidig verdslig Kunst, om en Idealisme, som har krænket Virkelighedens, og en Realisme, som har fornægtet Ideens Ret. Kunstens som Livets Opgave er de modsatte Siders Forening, Dissonansernes Opløsning i Harmoni, hvad først i sin Fylde vil ske i den tilkommende, himmelske Verden, som er de evige Idealers Verden.

Som Modsætning til Oplysningstidens udvandede og tørre Forstandsdigtning, der traadte mest grelt frem i dens religiøse Poesi, fremstod Romantiken med sin Forkærlighed for det Dunkle og Dæmrende, det Overnaturlige og Oversanselige, det Mystiske og Religiøse. Med den kom Følelsen og Fantasien atter til deres Ret, og Romatikens Livsanskuelse er uendelig rigere og dybere end den foregaaende Periodes. Men Sympathien for den romantiske Idealisme bør ikke gøre os blinde for dens Ensidigheder og Fejl. Den saa ikke Poesiens Opgave i at føre det virkelige Liv frem for os og give os Virkelighedsbilleder, som opstige rensede og forklarede af Digterfantasiens Daab, men den opfattede Fantasien som den absolute, af Intet skabende Magt, der saa vidt muligt bør lade Virkeligheden med dens Sorg og Synd, dens Urenhed

og Smuds blive liggende, hvor den ligger, for at føre os ind i en højere og fuldkomnere Verden, hvor vi føle os opløftede over det virkelige Liv og glemme det. I Almindelighed taget maa det siges, at Romantiken meget ofte ikke gav det sande Virkelighedsbillede, og at den i sine yderliggaaende Repræsentanter tenderede hen imod at »lade Virkeligheden falde udenfor Poesien«, der saaledes kun bliver et vilkaarligt Spil af Fantasus.

Den moderne Realisme er en Reaktion mod den romantiske Idealismes Ensidighed, og det bør erkendes, at hvor forkastelig den end i flere Henseender er bleven i sin Udvikling, i sin Fremkomst og Intension er den fuldstændig berettiget; thi i den vil Virkeligheden gøre sin fornægtede Ret gældende og »se sig fremstillet i en Kunst, i hvilken Livet skal kunne genkende sig selv«, og til hvis Skabninger det kan sige, hvad Skaberen kunde sige til Mennesket: Du er mit Billede! Men ét er at ville, og et andet er at udrette, og den moderne Realisme har ikke udrettet, hvad den vilde, men har forvildet sig langt mere end Romantiken, thi med al sin Ensidighed bevarede denne dog, hvad der er conditio sine qua non for Poesien, det ideale Livssyn, men i alt for mange af den moderne Realismes Frembringelser er Idealitetens farveskønne Støv ganske visket af den poetiske Psykes Vinger, ja, Vingerne ere afrevne, og kun den hæslige Larve er bleven tilbage, og hvad gavner det denne Realisme, at den har undgaaet den ensidige Idealismes Skylla, fra hvis skyhøje Top man ikke længere øjner Jorden, naar den selv er sunken ned i et Karybdis af Mudder og Dynd, i hvilket den er bleven hængende.

I sine »Kunstretninger« karakteriserer M. J. Monrad Nutidens Realisme som den Retning i Kunsten, der »svarer til den ethiske — eller rettere uethiske — Individualisme, hvor Individet ikke vil indordne sig under en almindelig Lov eller et almengyldigt, idealt Formaal, men udelukkende søger sin Lov og sit Formaal i sig selv, og kæler netop for sine mest særegne Anlæg og Tilbøjeligheder, som om dets væsentligste Værd bestod netop deri«. Dette fører til »en Jagt efter det Usædvanlige, Enestaaende, som i Øjeblikket kan pirre Opmærksomheden. Man vil stedse have noget Nyt og Ukendt. Digterne gaa til fjærne Lande eller rode op i hidtil ukendte Lag af Samfundet, for blot at faa fat paa noget Fremmed«. Men »fra det i Ideen Uopløselige er der kun et Skridt til det Uskønne, Modbydelige, ja, til det Slette og Onde, mod Ideen og det Almengyldige ligefrem Stridende. Som det Ideale overhoved finder man ogsaa Skønheden i Længden triviel og kedelig«. Man sætter da Kunstens Opgave i »at opsøge Alt, hvad der er skævt, bagvendt, uharmonisk, ja stødende og væmmeligt — thi er det ikke derved, at Realiteten netop viser sig som saadan i Modsætning til det Ideale? — og at fremstille dette i et saa skærende Lys som muligt Synet bliver da i det Hele pessimistisk; det er Livets og Tilværelsens Skyggesider, som stedse med Forkærlighed fremdrages. Man søler sig mere og mere ned i det Lave, Gemene, Oprørende, og den efterhaanden af det Slags Kryderi sløvede Sans kan tilsidst ikke tilfredsstilles, uden ved den allerstærkeste Lugt og Smag af Raaddenhed. Paa denne Maade fjærner man sig, af lutter Realitets-Iver, netop fra Virkeligheder, der dog er meget bedre, og

falder hen i en ny, kun omvendt, Idealisme, idet det Slette og Stygge bliver Idealet. Saaledes indføres en ordentlig Dyrkelse af det Stygge, en Venden op og ned paa al Æsthetik. Det er Hexenes Standpunkt i Shakespeares Macbeth, hvor det hedder: Fair is foul and foul is fair.« Med en fri Omskrivning af et af Goethes Vers betegner Monrad denne Omvending af Idealet saaledes:

»Frisk Skovluft og Roser røde
Er nu kun gammeldags Pjank;
I vort Paradis vil vi møde
Torne og Tidsler og Stank.«

Den moderne Realisme har dethroniseret Skønheden. Hvad sætter den istedet paa den ledige Plads? Sandheden, svarer den, d. v. s. den tro Gengivelse af Tingene (res, deraf Ordet Realisme), saaledes som de umiddelbart fremtræde. Altsaa den mekaniske Reproduktion af Virkeligheden, et fotografisk nøjagtigt Billede af det Stykke Virkelighed, som skal fremstilles. Og da »det ikke længere kommer an paa Billedets indre Værd, men kun paa dets Overensstemmelse med en ydre Realitet, og Interessen altsaa udelukkende skal bero paa denne Sammenligning, saa bliver tilsidst ogsaa Genstanden ligegyldig. Der spørges kun om Efterligningens slaaende Troskab. Mal — med Mejsel, Pensel, Pen — hvad Du træffer, det Første det Bedste, den første Graasten, der ligger paa din Vej, den første Spidsborger, Du møder, mal din Lysestage, dit Vaskevandsfad, din Nabos Skorstenspibe, mal kun »et Stykke Virkelighed«, som det staar eller gaar, og som vi i dit Billede livagtig kan genkende«. Til Løsningen af denne Kunstopgave

udkræves to Ting, først en i alle Enkeltheder gaaende, exakt Analyse af Tingene, og dernæst at den bliver godt fremstillet, d. v. s. teknisk Virtuositet. Hvor disse to Hensyn ere fyldestgjorte, der har vi Kunstværket — efter Realismens Opskrift — men bedømme dets Værd kan alene Fagmænd, og Kunsten og Kunstnydelsen er unddragen den store Almenhed, der ikke kan undvære den, thi Mennesket lever ikke af det Nyttige alene, det lever ogsaa af det Skønne; ogsaa deri er en Næring for Aanden, som ikke tør fattes ved Livets Bord. Da Menneskeaanden skal udvikles alsidigt, altsaa ogsaa æsthetisk, saa er Kunsten ikke blot en Gave til Enkelte, men — hvad Herder og efter ham Goethe sagde om Videnskaben — en Gave til Verden og Folkene. Er der baade i Videnskab og Kunst det, som kun er for de Indviede, saa have dog Begge det Kald at oplade deres Herlighed for Almenheden. De Producerende ere forholdsvis kun faa, de Nydende bør være stedse flere. Men hvor kun Folk af Faget kunne dømme og skønne, der bliver ogsaa de Nydende kun faa. Hvor nødvendig det end er, at Kunstneren nøje har studeret sin Genstand og er en dygtig Tekniker, saa befinder han sig dermed endnu kun i Kunstens Forgaard, og han kommer aldrig ind i selve Helligdommen, før det gaar op for ham,

». . . . . . . at det, som adler Poeten,
er hans Kraft til at løfte Realiteten
i Højde med de store, evige Ideer.
Fra dem faar den Glorien, fra dem straaler Glansen.

H. V. Kaalund: Idealitet og Realitet.

Og derfor fattes saa stor en Part af den moderne Realismes Værker »Glorien og Glansen«, fordi Frem-

bringerne af dem har løsrevet Kunsten fra dens nødvendige Forbindelse med det Sandes, Godes og Skønnes »store og evige Ideer«. Jeg skal forklare dette lidt nøjere.

Jeg gaar ud fra som et Givet, der kan nægtes paa Dril eller Trods, men ikke omstødes, at det Skønne er den højeste Lov i Kunstens Rige. Det er Kunstens Bestemmelse at være en Skønhedsaabenbaring og gøre et skønt og harmonisk Indtryk. Hvad Synden er i det Ethiske, det er det Hæslige i Kunsten; det Værste, man kan sige om et Kunstværk, er, at det er hæsligt. Da Kunsten skal give et Verdens- og Livsbillede, skal den ogsaa fremstille det moralsk Hæslige, thi dette hører med til Virkeligheden; men Alt kommer her an paa Maaden og Iagttagelsen af den rette Grænse. Som der i den sædelige Verden er en usynlig men bestemt Grænse mellem det moralsk Tilladelige og Utilladelige, nemlig det Godes Lov, Guds Bud, saaledes er der ogsaa i Kunstens Verden en Grænse mellem det æthetisk Tilladelige og Utilladelige, nemlig Skønhedsgrænsen, og her som der skal den lovbestemte Grænse respekteres. Overskrid ikke den fine Skønhedslinie! Gør intet Uskønt! dette er det første og store Bud i Kunstens Rige. Den skal ikke tage sit Rige til Lehn af Religion og Moral, den har sit eget Rige med sine egne Love, hvor den selv er Herre; men krænker den den religiøse og sædelige Ide, da krænker den sit eget Væsen, thi det Usande og Usædelige er ikke skønt. Den skal i sin Skildring af det Slette og Onde holde dette, om jeg saa maa sige, paa Skønhedens. Afstand, holde det udenfor og aldrig tillade det at træde ind over sin Dørtærskel, over hvilken der, som over Paradisets

Port, staar skrevet: »Intet Urent og Besmittet indgaar her!« Hvad der er skønt, er ogsaa godt, sagde Grækerne, og de forstode dette saaledes, at det Skønne i alle sine sanselige Former er en Aabenbarelse af det Guddommelige, og at det Guddommelige kun existerer for Mennesket i Skønhedens Skikkelse. Hvor Skønheden eller den fuldkomne sanselige Form er, der er ogsaa det Guddommelige. Det evige Indhold, Ideen, gaar her op i den ideale, sanselige Form. Dette er det ejendommelige græske Standpunkt: Skønhed og Ynde dække over al Synd, ogsaa over den unaturligste Vellyst; Alt kan passere, naar blot de skønne Former ere iagttagne. Denne Opfattelse hører i den Grad med til Grækeraanden, at end ikke Plato kan frigøre sig for den, men søger paa Basis af den i sit Symposion at give et filosofisk Forsvar for en hos Grækerne almindelig, unaturlig Vellystsynd. I Modsætning til Grækernes ensidige æsthetiske Livsanskuelse staar den kristne Livsanskuelse, der i Kunsten ikke ser en fuldstændig Aabenbarelse men kun et Afbillede og en Afglans af det Guddommelige, saa at Kunstens Opgave bliver i Billede og Lignelse at fremstille den Forsoning af Modsætningen mellem Gud og Menneske, Ide og Virkelighed, som Jesus Kristus i historisk Virkelighed har fuldbragt; og medens den græske Kunst udvikler det Skønnes Ide paa Bekostning af det Godes og Sandes Ide, saa fastholder Kristendommen den organiske Livssammenhæng af disse Ideer, hvis Enhed, Urgrund og Kilde den finder i den personlige, levende Gud. Den hellige Skrift betegner Gud som »Skønhedens Ophav« (Visd. 13, 3), og naar der da nærmere spørges, hvor vi finde Skønheden i Gud, da maa med

Martensen svares: »I den guddommelige Fantasi, der vistnok er utænkelig, dersom der ikke er Natur i Gud; thi saavist som det er, at Skønhed ikke kan tænkes uden Aandelighed, saavist er det ogsaa, at Skønhed ikke kan tænkes uden Legemlighed . . . . . Skønheden selv kunne vi ikke finde i Guds rent usynlige Væsen, men i det Synlige, det Fænomenale, som allerede hører til hans indre Aabenbaringsliv, eller, med andre Ord, Skønheden maa søges i Guds Herlighed«, hvor vi da ikke blot skulle tænke paa Guds personlige Herlighed i Sønnen, som er hans Herligheds Afglans og hans Væsens udtrykte Billede, »men skal Skønhedens Ide opfattes fuldstændigt, da maa der ogsaa være et Skønhedens Rige, en Verden af skønne, individuelle Skikkelser og Former. Dette Skønhedens Rige finde vi i den upersonlige Herlighed« (Jacob Bøhme S. 139), d. v. s. i den uskabte Verden, som er Guds Herligheds Udstraaling, saa at sige, det guddommelige Væsens legemlige eller fænomenale Side. Som Mennesket er skabt i den personlige Herligheds Billede, saaledes er Naturverdenen skabt i den upersonlige Herligheds Billede, Naturen med Græssets bløde, smaragdgrønne Tæppe, med Blomsternes Duft og Farve, med Fuglenes Sange, med Morgen- og Aftenrøde, Skyens Glans og alle Lysets Vidundere. Naturen forkynder med sine Former og Skikkelser, sine Farver og Toner, at Gud er Skønhedens Gud; og hvad Mennesket angaar, da har det midt i sin Elendighed dog bevaret Rester af Gudsbilledet, og Guds Billede er den højeste Skønhed i Skabningen, og det er Poesiens Opgave, naar den skildrer os Menneskehjærtet og Menneskelivet, da ikke blot at vise os Elendigheden men

ogsaa disse Rester af Herlighed, som er tilstede i den, vise os, at »Menneskets Elendighed er en Stormands, en afsat Konges Elendighed« (Pascal), og kaste et forsonende Skær over den ved at lade os skimte og ane en Udgang af Elendigheden, en højere Løsning af Tilværelsens smertelige Modsigelser.

Kun Bornertheden kunde falde paa at kræve, at Kunsten skal være umiddelbar religiøs. Der er og bør være en verdslig Kunst, og der gives en Glæde ogsaa ved denne Kunsts Frembringelser, der har sin Gyldighed, skønt den ikke er religiøs. Men som Kunsten historisk er udsprungen af Religionen og i Tidernes Løb har fulgt den og ydet den sin skønne Tjeneste, saaledes er ogsaa Kunsten selv i sit inderste Væsen religiøs og bør være det, saavist som det er dens højeste Opgave »at være en Præstinde, der for Folkene fremstiller en højere Verdens Hemmeligheder i det Skønnes Skikkelser« (Kahnis: Kunst u. Kirche). Jeg berørte før Slægtskabet mellem Profeten og Digteren. I Tit. 1, 12 betegner Paulus de hedenske Digtere som »Profeter«, ligesom ogsaa Middelalderens Kirke i den romerske Digter Virgil ærede en profetisk Aand. Ligesom det G. T.s fremstiller ogsaa det N. T.s Profet, Apostelen Johannes, de modtagne guddommelige Aabenbaringer i et poetisk Billedsprog. »Den ægte Poesi er beslægtet med Profetien; den varsler om og aabenbarer for os de i Naturen og Historien fordulgte, slumrende Tanker og Røster, for saa vidt Mennesket formaar at erkende eller ane dette. Vi ere alle som hint Folk, der vandrede gennem Ørkenen: Det kristelige Øje skuer i Troen Forjættelsernes Land, men Sjæl og Legeme ere endnu midt i Ørkenens Støv og brændende Hede. Foran os gaar

han, der som det sande Livsens Brød er kommen ned fra Himmelen, men den guddommelige Barmhjærtighed lader os heller ikke nu tildags fattes den anden Manna, der falder som Dug i Ørkenen og vederkvæger Sjælen med jordisk Spise. Det er Kunstens Gaver, som Gud skænker, og som intet Menneske kan give sig selv. Og den, som for deres Skyld ikke forsømmer Hviledagens Helligholdelse, vil ogsaa faa Naade til, styrket og vederkvæget ved deres Kraft, at forlade Moabiternes Land og stige op paa Bjærget, hvorfra Øjet i det dæmrende Fjærne skuer Kanaan. Held den, hvem Kunsten fører op paa disse Højder« (A. v. Harlesz: Das Verhältnisz d. Chrth.s zu Cultur- und Lebensfragen, S. 23). Ja, ogsaa den verdslige Kunst formaar, naar den ikke staar i Syndens Tjeneste, at opløfte Mennesket over Endeligheden og, selv udsprungen af Begejstring, vækker den i Menneskebrystet Begejstring for det Store, Ædle og Herlige, og ved at berede Vejen for et idefyldt Liv, bliver den forberedende for Kristendommen, hvad i den nyere Kulturhistorie saa klart fremtraadte i Begyndelsen af dette Aarh., hvor Romantiken ligesom ogsaa Aandsfilosofien gav Mange »et Stød til en evig Bevægelse«. Kunsten kan berede Vej for Religionen, men aldrig tjene til Erstatning for den. Chr. Winther synger:

»O, Du ved vist, hvor jeg gerne
Vilde tænde Fredens Stjærne,
Og hvor gerne, hvis jeg kunde,
Faa din Smerte til at blunde
Dybt ved Harpens milde Toner,
Som en Midler, der forsoner
Tidt med Livets bitre Trængsel
Og forsøder selv vor Længsel.«

Den Tvivl, som den erotiske Lyriker med sit »hvis jeg kunde« her udtaler om sin personlige Kunstnerevne, gælder Kunsten som saadan; den evner ikke at være Midleren, som forsoner med Synd og Sorg, Nød og Død. Dette er Religionens Kald og Opgave. Men derfor bliver Kunsten lige stor og ophøjet, og ingen Kristen skal i falsk Aandelighed se ned paa den verdslige Kunst. Shakespeare, der altid behandler verdslige Sujetter, er med god Føje anført som det store Exempel paa, at ogsaa den verdslige Kunst er kristelig Kunst, naar det er den kristelige Verdens- og Livsanskuelse, som er bestemmende for de Verdens- og Livsbilleder, den viser os.

I det Foregaaende har jeg allerede berørt Forholdet mellem Kunsten og det Sædelige. Nogle nægte, at Moralen vedkommer Kunsten; men skal denne give os et Billede af det virkelige Liv, hvorledes er det da muligt, at den ikke skulde staa i noget Forhold til den store Lov, som omfatter og bestemmer hele Menneskelivet, det Gode, der er »Dronningen, hvis Throne er ophøjet over alt Andet, det absolut Værdifulde, der skal eftertragtes ganske for sin egen Skyld, og som bestemmer alle andre Værdier«, ogsaa Kunstværdien, thi bliver Kunsten umoralsk, krænker den det sædelige Ideal, saa har den ikke længere sandt og blivende Værd, hvilke æsthetiske og andre relative Fortrin den forøvrigt besidder. Det stadfæster sig ogsaa, at de store Kunstnere og Digtere som have øvet blivende Virkninger paa Folkene, have agtet det Moralske, medens de, som ringeagte det og gøre sig til Talsmænd for en usædelig Livsanskuelse, dermed indskrive sig selv i »Døgnskribenternes« Tal, der vistnok i Kraft af det Pikante og

Skandaløse kunne vække en øjeblikkelig Opsigt, men kun for strax derefter at synke ned i Glemselens dybe Vande. Dog gælder det ogsaa her: Ingen Regel uden Undtagelse. Martensen taler i sin Ethik om »en infernal, dæmonisk Poesi, som er udrustet med alle Geniets, med alle den æsthetiske Idealitets Tryllerier, som hos Byron, men hvor Digteren kun arbejder for Natten og Døden og væver paa Hekates Slør«. Denne Art Poesi vil leve trods dens Mangel paa ethisk Idealitet. Det Store har sin fredlyste Plads i Historiens Mindehal, men kun det Gode bliver, naar Historien er ude.

Blive vi staaende ved den negative Bestemmelse, at Kunsten ikke maa krænke det Moralske, og spørge, om den moderne Kunstrealisme, særligt i Poesien, holder sig denne Fordring efterrettelig, da maa Svaret, givet i Almindelighed, lyde benægtende. Den forsynder sig dels ved at indføre en falsk Moral og dels ved ligefrem Umoralitet.

Hvad først det Falsk-Moralske angaar, da fremtræder det i forskellige Skikkelser, men som paa det Nærmeste ere beslægtede, saa det kun er forskellige Sider af det ene og samme Væsen. Det fremtræder som den independente Moral, der i et Slags sædelig Uafhængighedserklæring sætter sig ud over Pligtens almengyldige Lov, »Hverdagsmoralen« som den spottende kaldes, eller som den individualistiske Moral, der giver Individet »Ret til at synde i visse Kapitler«, Ret til at fornægte, hvad vi Andre kalde Pligten, men hvad den stempler som en taabelig Fordom, et Samfundsovergreb, hvorfor den ikke lader sig binde deraf, men følger Lysten, den individuelle Tilbøjelighed, og handler i Overensstemmelse

med Naturen og de naturlige, maaske øjeblikkelige Tilskyndelser, som f. Ex. Nora i H. Ibsens »Dukkehjem« med dets falske Ægteskabsmoral. Det Independente og Individualistiske fører i sine Konsekvenser til det ligefrem Umoralske, som vi kende det fra et Utal af Nutidens Skuespil og Romaner, franske og Efterligninger, der erklære Ægteskabet for en generende menneskelig Opfindelse, det ægteskabelige Troskabsløfte for en Absurditet, og i Modsætning hertil forkynde den »frie Kærlighed« og »Lidenskabernes Legitimitet« og andet mere, som vi strax nærmere skulle lære at kende. Det Falsk-Moralske i den moderne Skønhedsliteratur lader sig fremdeles betegne som den naturalistiske og deterministiske Moral, der nægter Menneskets Frihed og forklarer Alt af Naturens blinde Nødvendigheds og Aarsags Lov, af Arvelighed og ydre Omstændigheder, en Opfattelse, der fører til Ophævelse af al Moral, idet den tilintetgør det sædelige Ansvar og den personlige Skyld og Gerningens Tilregnelighed, thi Mennesket maa efter denne Lære handle, som han handler, og han kan ikke handle anderledes, end Natur og ydre Forhold nøder ham til. Synden er efter denne Moral kun en naturlig Svaghed, Forbrydelsen kun en Sygdom, hvad Bersier betegner som »en forbryderisk Opfattelse, som passer godt til en Tid, der giver den faldne Kvinde Ærespladsen i Theatret og i Romanen«. Ifølge den moderne Betragtning er Individet kun, hvad Samfnndet gør ham til, og Samfundet kun, hvad naturlige og historiske Forhold har gjort det til. Samfundet ses som Aarsagen til al menneskelig Nød, Synd og Elendighed. Monrad betegner træffende de realistiske Romaner og Skuespil som en

»Bagtalelsens Skole« overfor Samfundet. Det bliver i disse fremstillet som en Usurpator, der paa det Skammeligste tyranniserer Individet, forholder det dets lovlige Ret og hindrer dets frie Udvikling. De kender Henrik Ibsens indgroede Harme mod Samfundet, i hvilket han kun ser en Individualitetens Fjende, der undertrykker og holder det Guddommeligste i Menneskelivet under Aaget, hvorfor Individet har Lov til paa enhver Maade at hævde sin Personligheds krænkede Ret, en Ensidighed og Skævhed i Betragtningen, der ikke kan andet end forundre os hos en saa stor Digteraand, som H. Ibsen uimodsigelig er. Men dette ensidige og skæve Syn karakteriserer den hele Retning. Den er et Udtryk for Hadet til den kristne Samfundsorden, der efter H. Ibsens Betragtning ligesaa lidt som det antike Hedenskab formaar at fyldestgøre Menneskehedens Trang og Krav, hvad først vil blive opnaat i det af Ibsen i »Kejser og Galilæer« profeterede mystiske »tredie Rige«, for hvis Frembrud han og Tidens »fremskredne Aander« arbejde, idet de anse den gamle Poesi og Filosofi for døde, og Religionen i dens nuværende Form for ophørt. Ibsen har med »Kongsæmnerne«, »Brand«, »Per Gynt« og andre Værker fra hans første Digterperiode, givet Norden poetiske Gaver, hvorfor vi altid ville være ham taknemmelige, men dybt maa det beklages, at denne geniale Digter ved sin paafølgende »dramatiske Gengangerfærd« kun har arbejdet for Natten og Døden og vævet paa Hekates Slør. Han begyndte med at føre os op paa de Højder, vi før hørte Harlesz tale om, men han er endt med at føre os ud i en Ørken, hvor han selv ikke kan finde Vej mere, og hvor han ikke har andet at byde

os end det »tredie Rige«, den appel à l'inconnu, til ubestemte, taagede Fremtidsidealer, som møder os fra alle Kanter af Vantroens Lejr, men hvorpaa det virkelige Menneskeliv ikke lader sig leve. Han steg op som en straalende Stjærne over Norges Fjælde; med ham og Bjørnson blev det atter sandt: »To Dioskurer funkle og lyse — klart gennem Nordens Taage og Slud«, men nu er deres Glans blegnet og med Sorg se vi dem som deres Medarbejdere, der ville give den kristne Livsanskuelse og den paa denne hvilende Kultur Dødsstødet, ifald de kunde, og sætte et nyt Hedenskab istedet, og som have hvervet alle Menneskelivets store Magter, ogsaa Poesien, til den Kulturkamp, som de føre mod »Samfundet«. I en Anmeldelse af Kiellands »Gift« udtaler Brandes med elskværdig Aabenhed følgende: »Vi leve for Øjeblikket i en Periode, hvor der findes et næsten skrigende Modsætningsforhold mellem den theologisk-pædagogisk-politiske Grundanskuelse, paa hvilken det officielle Samfund hviler, og den Verdensbetragtning, de fremskredne Aander have tilegnet sig. Derfra Konflikten mellem Literaturen og Samfundet. Den virkelige, levende Literatur bortætser og fortærer for vore Øjne det ene Brudstykke efter den andet af den Livsanskuelse, paa hvis Grund Fortiden opførte sine lette og lyse Festsale. Den nye Literatur spørger sig frem, graver sig frem. De Problemer, den opkaster som Muldvarpeskud, forraade dens underminerende Arbejde. Først naar en ny, positiv Verdensanskuelse, den, som man nu famlende søger at betegne som Humanisme eller Naturalisme, er anerkendt som Magt i de nordiske Samfund og har gennemtrængt Stats- og Samfundsformerne med sin Frihedsaand, vil der atter

kunne opstaa en Poesi, der er harmonisk uden Vammelhed, og livsglad uden Aandløshed og Fladhed.« Disse Ord ere gode at faa Forstand af. Vi høre her af den nordiske Fritænkerhøvdings egen Mund Tilstaaelsen af, at den samme Modsætning, der adskiller Menneskene i Filosofien og Politiken, i det Moralske og Sociale, nemlig Modsætningen mellem Tro og Vantro, ogsaa er det inderste og dybeste Thema i Kampen mellem den moderne Literatur og Samfundet.

Fra det Falsk-Moralske gaa vi over til det ligefrem Umoralske, til den moderne Realismes Krænkelse af Sandhed og Virkelighed, af Renhed og Kyskhed.

Det er vitterligt for Alle, at de realistiske Digtere kun altfor ofte byder os usande Virkeligheds-billeder. Tilværelsen, Livet og Menneskene ere bedre, end man efter deres Skildring skulde formode. Deres Individualisme bringer dem til at dvæle ikke ved den hele og store Virkelighedssammenhæng, i hvilken Ideerne spejle sig ligesom Stjærnerne i Oceanet, men ved enkelte, løsrevne Sider og Stykker af Virkeligheden. Men »just fordi Realismen kun vil give os et Stykke Virkelighed, giver den os ikke den sande Virkelighed, der ikke er saaledes udstykket. Det Fragmentariske er som saadant det Uvirkelige; i Virkeligheden hænger Alt sammen, og det Enkelte ses kun i sin Sandhed, naar det ses i denne Sammenhæng, ses i Helhedens Lys. Tilsidst hænger alt det Endelige, Timelige, af det Uendelige, Evige, der egentlig er tilstede i Alt, og maa paa en eller anden Maade spejle sig i Alt« (Kunstretninger, S. 59). Dernæst bringer Pessimismen hos de realistiske Digtere disse til ensidigt at dvæle ved Livets Skyggesider, til

at opstøve Smudset og Urenligheden, Lasten, Nøden og Elendigheden i alle Samfundets Kredse og Kroge, og skildre det i dets raa og nøgne Virkelighed. Emile Zola staar her som det klassiske Exempel, og hvilken Skare af Efterlignere har han ikke fundet. Man glemmer, at Digteren skal fremstille Livet og Menneskene som de ere; men Livet har baade Lys- og Skyggesider og i ethvert Menneske er der baade godt og ondt. Dersom man ikke kendte det virkelige Liv af egen Erfaring og Iagttagelse, men skulde danne sig en Forestilling derom alene efter den realistiske Digtnings Skildringer, da maatte man ende med det Fortvivlelsens Udbrud: Er Livet virkelig saaledes, da er det ikke værd at leve! og hvormange af den romanlæsende Ungdom. der endnu kun kendte Livet og Menneskene af Bøgerne, have ikke udbrudt saaledes, og de have suget Gift istedetfor Honning af disse poetiske Glimmerblomster uden Duft og Ynde; de ere blevne fulde af Mistro og Foragt for Menneskene, førend de have lært dem at kende, trætte af Livet, skønt de nylig ere begyndte at leve det. Sandt er det, at Livet er fuldt af Synd og Nød, og dette skal skildres; men det skal ikke skildres alene, som udgjorde det selve Livets Indhold; og det skal ikke skildres saaledes, at man fortvivler eller dog smertelig berøres ved at mødes med det i Poesien, thi saa var det mere end nok at møde det ude i Livets Virkelighed; men det skal skildres saaledes som Solen, den store Maler, naar den en Graavejrsdag pludselig bryder gennem Skyen, viser os det Landskab, der før forekom os uskønt, som det laa der, Graat i Graat, men nu, da det nye Lys kastes hen over det, aabenbarer for os en Skønhed, som vi ikke

anede, og Betragtningen af det fylder os med Glæde og Velbehag. Det er det samme som før, og dog et andet; før gjorde det et trist Indtryk, nu et oplivende, og derfor takke vi Solen, som med den nye Belysning lader os se noget Nyt deri. Saaledes er det ogsaa Digterens Opgave at lade os se den tidt saa mørke og triste Virkelighed i et nyt Lys, Ideens Lys, som, naar det straaler ud over og ind i det virkelige Liv, viser os Glimt af det røde Guld bag Muld og Stene, viser os, at ogsaa Dybets dunkle Kilder spejle Lysets Pragt, og ved at vise os dette, forsoner os med det virkelige Livs Muld og Stene, mørke og plumrede Vande. Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst. Der maa, om end i forskellig Grad, kunne siges om ethvert Kunstværk, hvad Grækerne sagde om Fidias's Zeus, at den forløste fra Kummer og Smerte. Men af det Forløsende og Forsonende i Kunsten giver Realismen os Lidet eller Intet. Den giver kun, hvad den ser, den ser og giver os kun den raa Virkelighed, fra hvilken vi just ved Kunsten skulde frigøres. Man kunde fristes til at antage, at denne Mangel i Synet er betinget af en Mangel ved Hjærtet. I al Fald vil enhver Uhildet give Monrad Ret i, at Livet først ses i det sande Lys, »naar det ses med et kærligt Blik, der under al Ufuldkommenhed og Elendighed stedse véd at opdage de Glimt af Godhed og Skønhed, vi kunne sige, de Spor af en forsonet og kærlig Gud, som ingen menneskelig Slethed skal formaa at udslette«, og at det just er »dette kærlige Blik paa Livet og Tilværelsen, der skulde besjæle Kunsten, og som den skulde bidrage til at vække og nære hos os Andre«. I Auerbachs »Auf der Höhe« siger Irma: »Du og

mit Piano have alle Mesterens Toner i Eder, og I vente kun. indtil En kommer og lader dem lyde«, og sammesteds udtaler Livlægen: »En Draabe falder fra Himmelens Sky, den falder paa den støvede Gade, og Støv og Draabe blive til Gadesnavs. Men for det Øje, som ser dybere, er Draaben endnu ren, om end saa splittet, at den næppe kan genkendes, og saa stærk forenet med Støvet, at den ikke kan skilles fra det«. Dette dybere skuende Øje, som ser den rene, fra Himlen faldne Draabe endnu i Gadesnavset, fattes de fleste realistiske Digtere i Nutiden, medens alle Tiders store Digtere have besiddet det; men skille Draaben fra Støvet, hvormed den er saa stærk forenet, det formaar ingen jordisk Kunstnerhaand, men kun den himmelske Kunstner, som Gud sendte os til at restaurere det besmittede og forvanskede Gudsbillede, og føre det tilbage til Ligheden med ham, som skabte det. Ved hans Haand at lade os føre dertil, det er vor sædelige Opgave, og det er værd at bemærke, at denne i Rom. 12, 17 betegnes som en Skønhedens Opgave. Vi skulle, siger Apostelen, fremstille det Skønne (καλὰ) for alle Mennesker.

Realismens nære Slægtskab med den hedenske Kunst, saaledes som denne fremtraadte i Perioden af Hedenskabets sædelige Forfald, viser sig klarest i den Maade, hvorpaa den stiller sig til Fordringen om Renhed og Kyskhed i Kunsten. I den græske Kunsts Blomstringstid (5 Aarh. f. Kr.) æres denne Fordring, og Billedværkerne ere tilhyllede. Praxiteles (4 Aarh.) er den Første, som fremstillede nøgne Figurer. Han vandt stort Bifald og gælder som Mesteren for græsk Gratie. Den efterfølgende Kunst kastede sig med Forkærlighed over det Nøgne

[illegible] Sanselighedens, tilsidst [illegible] Tjeneste. Det Nøgne ud- [illegible] end den aandelige og [illegible] den kristne Kunst søger at [illegible] det Naturlige og Sanselige [illegible] af det Overnaturlige og [illegible] Skønhedsideal følgelig, som Hegel [illegible] der Innigkeit, en Inder- [illegible] hvoraf det Ydre kun kan give en [illegible] Menneskeansigtet af Menneskesjælen, [illegible] at kunne blive dets adækvate Udtryk [illegible] Efter den kristelige Betragtning hører det Nøgne nærmest kun hjemme i den farveløse Plastik. Det kolde og hvide Marmor er i sig selv et kysk Stof, der tjener til at udelukke det moralske Anstød. I Maleriet derimod faar det Nøgne med Farven, dens Varme og Glød, en sanselig Karakter, som paabyder Kunstneren stor Varsomhed i Anvendelsen deraf. Ifølge min Betragtning er det Nøgne i denne Kunstart kun berettiget, naar Maleren vil fremstille en enkelt Skikkelse i dens plastiske Skønhed, hvorimod det aldrig bør anvendes i Gruppefremstillinger, eller »vilde maaske en med nøgne Mennesker vrimlende Badeplads give et skønt Billede [illegible], hvorfor ikke?« vil Svaret maaske lyde fra en moderne Realisme, som er ganske enig med de gamle Hedninger i, at naturalia non sunt turpia, og som [illegible] at være ret naturlig, elsker Natura- [illegible] fremhæve. Hvad der i Almindelighed [illegible] hæslige, anstødelige, at blotte og [illegible] at fremstille saadanne [illegible] hvorover det Sømmelige [illegible] og som Naturlivet

selv ofte synes heller at trænge i Baggrunden« (Monrad). Naturalismens Forkærlighed for den raa Nøgenhed kan man studere i Parisersalonens aarlige Udstillinger og i den moderne Romanliteratur, som gaar frem efter Zolas Anvisning, at »Alt bør siges« og »især bør Kønsforholdet drages frem af det Skjul, hvori man hidtil har holdt det, og genindsættes i sin Glorie under det fulde Solskin«. Selv en i saa høj Grad idealistisk anlagt Digter som Bjørnson bifalder denne Theori og har, som bekendt, i »Det flager« søgt æsthetisk og filosofisk at retfærdiggøre den. Man mener, at der ved denne homøopathiske Methode, at helbrede for Usædelighed og kønslige Udsvævelser ved at vise det Kønslige og Usædelige i dets hele Nøgenhed, skal opnaas bedre praktiske Resultater end ved den af Kristendommen tilraadede og fulgte, med Blufærdighedens syvfoldige Slør at dække over Kønsforholdets Hemmeligheder og de Ting, som det end ikke sømmer sig at nævne blandt de Hellige (Ef. 5, 3), og man overfører det Zolaske Princip fra Æsthetiken til Pædagogiken, i hvilken man vil lade den videnskabelige Fysiologi borttage det Slør, som den kristne Moral lægger over Kønsforholdet. Selv om man indrømmer, at Afsløringsprincipet, under Forudsætning af den rette Pietet og Opdragervisdom, lader sig anvende i Pædagogiken, saa maa man dog tilføje, at denne Afsløring er Hjemmets Sag og ikke Skolens, og at det vilde være et sørgeligt Misgreb at indføre Afsløringen som et særligt Lærefag i Skolen, hvad Bjørnson vil. I Kunsten maa Afsløringsprincipet absolut forkastes. Det antike Hedenskabs Kunst fulgte Afsløringssystemet, og hvilke forfærdelige Resultater det bragte, er al-

mindelig bekendt, og kunne vi vente os bedre Resultater af det i det moderne Hedenskabs Dage? Det ligger i vor realistiske Tid Digterne nær nok at komme ind paa det Kønslige, da det er et Moment i det erotiske Forhold, og Eros være længe nok en hedensk Guddom, alle Tiders, ogsaa Kristentidens Digtere have med fuldstændig Berettigelse givet ham en Hovedplads i deres Poesi, thi det Erotiske hører i allerhøjeste Grad med til det virkelige Liv i denne Mændenes og Kvindernes eller, som Strindberg vilde kalde det, i denne Hannernes og Hunnernes Verden. En Poesi, som vil give en Virkelighedsskildring af Menneskelivet med dets i Dybet gærende, higende og drivende Kræfter, kan ikke gaa udenom det Erotiske. Men »tag al Idealitet, al Romantik bort fra (det erotiske) Kærlighedsforhold, lad Naturalismen forvandle det til en blot og bar Naturproces, lad Digtningen indskrænke sig til at fremstille det udelukkende fra dets kødelig-sanselige Naturside — og man har »Giftas« — »Det flager« — og »Vildand« — Literaturen« (L.—U. 1884, 2, 318). Og at denne Literatur, selv om den endnu har sparsomme Rester af æsthetisk Idealitet, dog, med sin Mangel paa ethisk Idealitet, virker i høj Grad folkeforførende og folkefordærvende, derom ville de Fleste ad interim være enige. Naar Digteren gør sig til Talsmand for Vantroen, er den langt farligere for Mængden, end naar den kommer til den i filosofiske Systemer; thi Filosofien argumenterer gennem begrebsmæssige Udviklinger og overbeviser ved logiske Slutninger, og at følge den paa dens Vej kræver en Tænkningens Skarphed og Udholdenhed, som de Fleste fattes; Tilegnelsen af dens Sætninger koster en aandelig An-

strængelse, som de Fleste ere uvillige til at underkaste sig. Helt anderledes med Poesien. Den appellerer til Følelsen, virker ved at vække Sympathi eller Antipathi, rører til Taarer eller bevæger til Latter, udtaler sin Livsanskuelse ikke i Lærdommens men i Skønhedens Form, og i al Skønhed er der en betagende Magt. Medens derfor kun Faa laaner Filosofen Øre, saa lytter hele Folket til Digterens Sange og modtager gennem ham en Sæd til Velsignelse eller til Fordærvelse. Det forholder sig ikke saaledes, som det hedder i en af Schillers Ungdomsange:

»Wo man singt, da lasz dich ruhig nieder,
Böse Menschen haben keine Lieder!«

Jo, der gives ikke blot en himmelsk, men ogsaa en dæmonisk, ja, infernalsk Poesi; ikke blot Kristus men ogsaa Satan er skøn, hvilket er indeholdt i Skriftens Betegnelse af ham som Lucifer, Lysets Bringer, Morgenrødens Søn. Der staar altid Aand, god eller ond Aand bagved Menneskelivet, og ikke blot den gode, men ogsaa den onde Aand kan gøre Digteraanden til sit Organ og stemme Digterhjærtets Strænge. Derfor gentager det sig i Virkeligheden, hvad den græske Mythe fortæller om Sirenerne, der ved deres fortryllende Sange lokkede de Søfarende til sig og — dræbte dem! og hvad de nordiske Folkesagn fortæller om de hen over Havet tonende Sange, hvormed Havfruen lokker Ynglingen, eller Havmanden en Agnete ned til sig i Bølgedybet. Hvilke Sirene- og Havfrusange har ikke den moderne Realisme ladet tone hen over Tidens Hav! Ofte er jeg derved kommen til at tænke paa Goethes »Erlkönig« som en Personifikation af den Dybets og

Nattens Aand, der gennem en fordærvet Tidsdigtning lokker Tidens Børn hen til sig og — dræber dem!

»Willst, feiner Knabe, du mit mir gehn?
Meine Töchter sollen dich warten schön;
Meine Töchter führen den nächtlichen Reihn,
Und wiegen und tanzen und singen dich ein.«

»Ich liebe dich, mir reizt deine schöne Gestalt,
Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt.«
Mein Vater, mein Vater, jetzt faszt er mich an!
Erlkönig hat mir ein Leids gethan!

Om Poesiens folkenedbrydende Magt, naar den gør sig til Vehikel for Vantroen, lyder der et advarende og paamindende Ord til os fra det gamle Hellas. Et Folks Lykke og Fremgang afhænger af dets sædelige Tilstande, og disse atter af Religionens Magt i Folket. Den græske Filosofi, der begynder religiøst, gik og maatte i sin videre Udvikling gaa over til en Kritik af Folkereligionen med dens rige Forraad af mythologisk Overtro. Men Folket i sin Helhed forstod ikke ganske den filosofiske Distinktion mellem Religionens Form og Indhold. Da kommer Sofistiken som et nyt Ferment til den folkelige Religiøsitets Opløsningsproces. Sofisterne vare det græske Folks Rationalister, den prosaiske Oplysnings Apostle. Om Alt, ogsaa om Religionen, lader der sig anføre Grunde baade for og imod, og man skal kun tro, hvad man kan forstaa. Dog er Religionen endnu en levende Magt i Folket. Men saa kommer Poesien og Kunsten, fremfor alt Scenens Kunst! Aristofanes, hvis Komedier forøvrigt ikke have nogen religiøs destruktiv Tendens, lærer Grækerne at le baade af Gudefablerne og deres kritiske Reforma-

torer, Filosoferne, og Euripides († 405) »kaster den opløsende Kritiks Brandfakkel ind i Gudernes Tempel.« Folket gør endnu Modstand, instinktmæssig klamrer det sig fast til Religionen, som det sidste Anker, flere af Euripides's Stykker fremkalde stormende Scener i Theatret, men denne Digter er og bliver Folkets Afgud, og gennem Sofistiken og Scenens Kunst vinder Vantroen mere og mere Indgang i Folket. I det følgende Aarh. kommer Praxiteles og den nøgne Kunst, og i dets Slutning Euemerus, som i sin »Hiera Anagrafe«, et Slags strausziskrenansk Roman, søger at bevise, at det Overnaturlige kun er et Opspind, det er Naturen altsammen, og hermed synker Grækerfolket ned i Materialisme og bundløs Usædelighed.

Hvad det antike Theater var i den sædelige Forfaldsperiode, vilde det moderne Theater ogsaa blive, dersom den naturalistiske Skuespildigtning med dens Problemelendigheder og moralske Uanstændigheder skulde blive ved at være staaende Repertoire og fra Slægt til Slægt byde disse slibrige Replikker og frivole Hentydninger, denne Kunst, der har sit Brændpunkt i Kønskærligheden og sin Styrke i at skildre dens Forbrydelser, »at fremstille Mandsdyret og Kvindedyret med deres Lyster, Lidelser og Lidenskaber«, fremstille Usædeligheden i det Kunstens skønne og lette Klædebon, der røber, hvad det synes at dølge, og aabenbarer, hvad det giver sig Udseende af at skjule, kort sagt, disse Scener og Situationer, som saare Blufærdigheden, og hvorfra man aldrig medbringer et befriende og løftende Indtryk. I Sandhed, den naturalistiske Realismes Scene og sceniske Kunst er — »Ej blot til Lyst«. Den er til Nedtryk-

kelse af Sindet og til Fordærvelse af god Smag og rene Sæder; thi alt det Uskønne, Usande og Urene, som denne dramatiske Digtning indeholder, faar jo paa Theatret dobbelt Liv og Anskuelighed, træder paa Scenen legemliggjort frem for vore Øjne, og virker saaledes langt kraftigere og skadeligere, end naar vi blot læse det. Istedetfor at virke opdragende og forædlende, istedetfor at være »en moralsk Anstalt« (Schiller), »en Skole og en Kirke« (J. L. Heiberg), vilde Theatret ved fortsat Fremstilling af den Slags Kunst tilsidst blive et Pandæmonium, et Tempel for alle urene og fordærvelige Aander, som her ved Hjælp af Kunstens Tryllemidler virkede bedaarende og forførende paa Mængden, som Tilfældet var i den romerske Kejsertid. Efter hvad man læser om Forestillinger paa Berliner- og Parisertheatre af anden og tredie Rang, er det moderne Europa godt paa Vejen hen dertil, og herhjemme i Norden ere vi i de senere Aar begyndte at komme godt med. Og det maa visselig staa sig daarligt med Sædeligheden iblandt os, saafremt Richard Rothe, hvad jeg ikke betvivler, har Ret i, at Skuepladsens Beskaffenhed er et sikkert Barometer for Sædelighedens Tilstand i det Hele og Store. Glædeligt er det, at en Reaktion er ved at indtræde. Man begynder at blive ked af Stykker som H. Ibsens »Rosmerholm«, en Pessimisme, der maler Alt sort i sort, og man væmmes ved Stykker som Edv. Brandes »Kærlighed« eller Strindbergianeren P. Staafs »En Sommersaga« med dets mandlige Paaklædnings- og dets kvindelige Afklædnings-Scener, der kulminerer i den nøgne Badescene. Man har faaet nok af al denne Bedrøvelighed og Skidenhed, og mange Tegn i den nordiske

Theaterverden tyde paa, at en ny, lysere og bedre Tid er i Frembrud med »Aabenbarelser fra Ideens og Skønhedens evige Verden, der, idet de vække og nære de i Menneskeaandens Dyb liggende Evigheds-spirer, selv skulle staa som uforgængelige Mindesmærker, medens den flygtige Tid — som den græske Mythe saa betydningsfuldt udtrykker det — stedse opæder sine egne Børn« (M. J. Monrad). Og den moderne Skuespil- og Romandigtning er jo ikke andet end et af disse Børn. Den er en Tidsdigtning i Ordets slette Bemærkelse. Ogsaa den store Poesi er Tidsdigtning, for saa vidt den afspejler den Tid, i hvilken den fremstaar, og anskueliggør dens Tanker; men den anslaar tillige Strænge, der skulle klinge gennem alle Tider, hvorved det aabenbares, at ikke blot Tidsaanden, men ogsaa Poesiens Aand, dette Pust fra de evige Høje, har været og er virksom tilstede i den.

Den realistiske Digtning er et Udtryk for den naturalistiske Livsanskuelse, som hyldes af dens Digtere, og for hvilke de i deres Dramaer og Romaner søge at gøre Propaganda, og saaledes bliver den Tendensdigtning. Som saadan nøjes den ikke med at virke ved selve den poetiske Skønhed, men vil tillige virke ved sit Læreindhold, ved de mere og mindre filosofiske eller dogmatiske Bidrag, den giver til Løsning af de Samfundsspørgsmaal, som staa paa Dagsordenen, eller som den selv indbringer og sætter under Debat. Men idet Tendensdigtningen saaledes bliver Problemdigtning og begiver sig ind paa det praktiske Livs Skueplads, da er dermed Poesiens Bestemmelse forfejlet og Digteren har misforstaaet sit Kald; thi Poesien skal ikke føre os ind paa det virke-

lige Livs Arena med dets Støv og Smuds, Blod og Taarer og lade os blive staaende der, men den skal opløfte os derover; og Digteren skal ikke stige ned fra Parnassets Top for at kaste sig direkte ind i Døgnets Strid, men han skal blive deroppe i Apollos og Musernes Hjem, og derfra se ned paa det virkelige Livs Kamp og Strid og fortælle os Andre om de Indtryk, han har faaet deraf som Tilskuer fra det høje Stade, og lære ogsaa os at betragte Tilværelsen sub specie æterni, under Evighedens og Ideens Synspunkt, at skue det virkelige Liv i Idespejlet. Dette er Digterens skønne Kald og Opgave, og den Digter, som nægter dette, som stiger ned fra Bjærget paa Arenaen, tager Parti i Striden og gør sine Poesier til realistiske Indlæg i den, han handler ikke længere som Digter, men er fra Poet forvandlet til en poetiserende Pædagog, Politiker, Moralist o. s. v. Dette er Tilfældet med den moderne Realisme og dens Problemdigtning. Alt drager den ind under Debat og behandler det fra sit naturalistiske Partistandpunkt: Kristendom og Kirke, Kirkens Tjenere og kirkelige Handlinger, som f. Ex. Konfirmationen, ja, selv Daab og Nadvere; fremdeles politiske og sociale Problemer, Skole- og Opdragelsesspørgsmaal; men først og sidst Ægteskabet og Familien, Kvinden, Elskovs- og Kønsforholdet. Her er ikke Stedet nærmere at gaa ind paa den realistiske Digtnings Behandling af alt dette, kun Kvinde- og Sædeligheds-Spørgsmaalet, der er et af dens Hovedthemaer, tør vi ikke i Tavshed forbigaa.*)

*) Nærmere Oplysninger om Kvinde- og Sædelighedssagen vil man finde i Martensens Ethik 3. 57 ff., i G. Schepelerns Ar

Kvindespørgsmaalet lader sig formulere saaledes: Er Kvindens Samfundsstilling saaledes som sand Humanitet kræver det, eller er en Emancipation (Frigørelse) fornøden, for at hun kan opnaa sin naturlige Ret, nemlig social Ligestilling med Manden?

Dette Spørgsmaal er meget gammelt. Ved sin Indtræden i den antike Kulturverden forefinder Kristendommen den kvindelige Del af Samfundet i høj Grad nedværdiget og forholdt sine Menneskerettigheder. Den gør Indsigelse herimod og proklamerer Kvindens Ligestilling med Manden i social, religiøs og sædelig Henseende. Men den lærer ikke en forskelsløs Lighed. Den fastholder den ved Menneskets Skabelse satte Naturforskellighed og derpaa beroende forskellige Samfundsstilling for de to Køn. Manden, som er Kvindens og Familiens Hoved, er kaldet til det offentlige Livs Gerning, Kvinden, som er Sjælen i Hjemmet, har det private og huslige Livs Kald; hver er bestemt til at virke i sin Sfære, de skulle være hinanden en Medhjælp til at blive gode Mennesker og opdrage deres Børn dertil, og den samme Ære og Værdighed tilkommer dem begge som skabte i Guds Billede. Ved denne Lære om Mandens og Kvindens humane og sociale Ligestilling paa Grundlag af den medskabte Naturforskellighed har Kristendommen givet Stødet til Kvindens Emancipation og tilbagevundet hende den Ret og Ære, som Hedenskabet havde berøvet hende. Et andet Spørgsmaal er det, om Principet overalt og i enhver

---

i »Fra Bethesda« 1885 og 1887, og i Luthersk Ugeskrift 1884, 1, 384 ff. (udkommen som Særtryk), 1885, 1, 216 ff. og 1886, 2, 408 ff.

lige Livs Arena med
Taarer og lade os
opløfte os derover
fra Parnassets Top
Døgnets Strid, men
og Musernes Hjem.
lige Livs Kamp og
Indtryk, han har
høje Stade, og
sub specie æterni,
punkt, at skue det
er Digterens skønne
som nægter dette,
Arenaen, tager Parti
realistiske Indlæg
som Digter, men
serende Pædagog.
er Tilfældet med
Problemdigtning.
behandler det
Kristendom og
Handlinger, som
og Nadvere;
Skole- og Opdra
Ægteskabet og
forholdet. Her
paa den realistiske
kun Kvinde
er et af

den fromme Omsorg for Huset og Børnene for at samles paa de offentlige Pladser, for at holde Taler fra Tribunerne, for at træde ind i Troppernes Rækker, med ét Ord, for at opfylde Pligter, som Naturen alene har tildelt Mændene? Uforstandige Kvinder, hvorfor vil I være Mænd? Ere Menneskene ikke godt delte? Hvad behøve I mere? I Naturens Navn, vedbliver at være, hvad I ere!« (G. Schepelern i »Fra Bethesda«, 1885). Det er fra den franske Naturalisme, at Nutidens Emancipationsbestræbelser have deres historiske Kildespring. De have fundet en varm Talsmand i Stuart Mill og ere blevne brændende hos os, siden H. Ibsens »Dukkehjem« gik over Scenen. Efterat den »frie Tankes« Mænd have ført Revolutionens falske Friheds- og Lighedsideer ind i Staten og Politiken, ville de nu ogsaa føre dem ind i vore Hjem og Huse, og kunde det lykkes dem, da havde Satan vundet sit Spil; thi det gælder Kristendommen, hvad Englænderne sige: My home is my castle! I det kristelige Hjem har den Herre Kristus sin faste Borg. Bliver han fordreven derfra, maa han rømme Land og Rige.

Den principielle Modsætning mellem den kristelige og naturalistiske Betragtning af Kvindespørgsmaalet bestaar i, at den første hævder den mandlige og kvindelige Naturforskellighed som oprindelig, sat af Skaberen, og omfattende den hele Personlighed til Legem, Sjæl og Aand, hvorimod den sidste paastaar, at den faktisk bestaaende Forskel ikke er oprindelig, men efterhaanden fremkommen som et Resultat af Opdragelse, Vane og Fordom, og som derfor ogsaa ved forandret Opdragelse o. s. v. kan hæves, saa den kunstigt frembragte Ulighed

[illegible] Lighed, hvorat [illegible] henseende bør være [illegible] Adgang til Kundskaber [illegible] anvende sine Evner og Kund- [illegible] Tjeneste, ligesom ogsaa [illegible] undergaa en Revo- [illegible] Manden ganske ligestillet [illegible] meget køligt [illegible] at den ned- [illegible] bleven for det [illegible] udsættes, og medens [illegible] den bestaaende [illegible] som det er baade [illegible] forandre« (Monrad [illegible] Dages positivist. [illegible] komme langt ud over saa- [illegible] med Stuart Mill [illegible] under Kvindens Natur, er [illegible] fra hvilket vi maa [illegible] komme bort, naar vi blot [illegible] vende tilbage til Naturen og [illegible] af det almægtige Evolutions- [illegible] under samme Natur- og [illegible] som Mandsdyret da efterhaanden [illegible] ligeartet [illegible] indtagen, som ikke lader [illegible] og som er det eneste, de uridder- [illegible] lader Kvinden beholde tilbage [illegible] altsaa det, hvori de sætte det Kvinde- [illegible] Med alle deres Kunster, [illegible] gymnastisk Træning, rationelt [illegible] uddannede Arvelighedslære [illegible] v. ville de dog ikke formaa

at frembringe Androgynen d. e. det fuldstændige sande Menneskevæsen, som er den organiske Enhed af den mandlige og kvindelige Natur, men kun Androgynens Karrikatur, Hermafroditen eller Tvetullen, et Væsen, som halvt er Mand og halvt er Kvinde, men ingen af Delene helt.

Hvorledes man end vil besvare det Spørgsmaal, hvorfor Mennesket maatte være Mand og Kvinde; hvad man end vil mene angaaende Læren om Androgynen som Udgangspunktet (1 Mos. 1, 27: Gud skabte Mennesket som Mand og Kvinde; 2, 21—22: men Kvinden blev tagen ud af Adam) og Endemaalet (Luk. 20, 35—36: I den himmelske Verden skulle Menneskene være Englene lige d. e. de skulle blive androgyne) for Menneskets historiske Udvikling, enten man tænker sig, at Mennesket er begyndt androgynt, saa at Sondringen i Kønsmodsætningen er indtraadt senere, eller man i 1 Mos. 1, 27 finder indeholdt Læren om Kønsmodsætningen som oprindelig (Martensen: Jacob Bøhme, S. 202 ff.) — Kønsmodsætningen bestaar nu engang som sat af Skaberen, og da han har givet Kvinden et fra Mandens specifisk forskelligt Kald, nemlig at være Hustru, Moder, Datter, Søster, Veninde og derigennem at udtrykke det Almenmenneskelige, saa maa hun ogsaa have en dertil svarende fra Mandens specifisk forskellig aandelig, sjælelig og legemlig Naturorganisation, i hvis Helhed og Enhed vi sætte det Kvindelige og Kvindeligheden. Naar der fra Fritænkernes Side spottende er sagt, at Kvindelighed er noget, som Alle tale om, men som Ingen kan forklare, da maa hertil bemærkes, at Vanskeligheden ved at forklare et Begreb ikke beviser noget mod Existensen og Fakticiteten af det,

som derved betegnes, men kun, at det er saa rigt og dybt, at det ikke lader sig rumme i det fattige og svage Menneskebegreb, hvad just er Tilfældet med Kvindeligheden, der er en Verden, hvis rige og mangfoldige Indhold overstiger Begrebet. Dette udelukker dog ikke Forklaringsforsøgene, om end enhver Forklaring maa blive mangelfuld, fordi den aldrig kan komme i Højde med sin Genstand. Fortrinlige Bidrag til Kvindelighedens Karakteristik har M. Færden givet i »Luthersk Ugeskrift«. Han ser et Forbillede paa den sande Kvindelighed i Vestalinderne, der tjente ved Vestas, den huslige Arnes Gudindes Alter, og havde at vedligeholde Ilden paa Alteret, »Repræsentanterne for dem, der havde at vaage over den huslige Arne, over den Renhedens og Troskabens hellige Ild, som skulde være den varmende og lysende Magt i Hjemmet«. Han minder om den ældgamle Distinktion mellem mandlige og kvindelige Dyder. Han nævner Kvindens intuitive Sikkerhed i Iagttagelse og Følelse i Modsætning til Mandens reflekterende Natur, og først og sidst viser han hen til Kvindens medfødte større Blufærdighed, sammen med hvilken gaar Undseelsen og dens legemlige Ytring, Rødmen. Et ejendommeligt Udtryk for hendes større Blufærdighed paaviser han deri, at det er Manden, som frier til Kvinden, og at det Modsatte altid og blandt alle Folk har været anset for i høj Grad ukvindeligt. Et lignende Vidnesbyrd om en særegen sædelig Gave hos Kvinden finder han med Rette i den Betydning, man er enig i at tillægge den kvindelige Jomfruelighed. Man har ikke noget tilsvarende Begreb for Mandens Vedkommende, hvorfor ogsaa den hellige

Skrift betegner den fuldkomne Kyskhed hos Mændene med dette Ord (Aab. 14, 4). Benævnelsen er her hentet fra den Kant, hvor Egenskaben fortrinsvis findes. Endelig minder han om, hvorledes det kristne Kvindeideal har fundet sit Udtryk i Herrens Moder, Jomfru Maria, i hvem Kvindelighedens tvende skønne Sider, Jomfrueligheden og Moderligheden, ere forenede (L-U. 1886, 2, 420 ff.). I sin Fremstilling af Kristus som Forbilledet skriver Martensen: »Den kvindelige Dyds højeste Egenskaber finde vi ogsaa hos ham, -- uendelig Hengivelse og Gemytsinderlighed, en stille og sagtmodig Aands uforkrænkelige Væsen, Renhed og Kyskhed i Følelsen, i Hævdelsen af de fineste sædelige Grænsebestemmelser; og den for Kvinden ejendommelige Kraft til den passive Lydighed, Kraft til at bære, taale og undvære i usigelig Troskab« (Ethik 1, 321, jfr. 2, 13 ff.). Jeg behøver ikke at anføre flere Udtalelser for at vise, hvor falsk den Paastand er, at Ingen kan sige os, hvad Kvindelighed er. Jo, det har man vidst i over 1800 Aar (jfr. 1 Ped. 3, 1 ff.), og det vil aldrig lykkes Vantroen at tilintetgøre den Erkendelse, at Kvinden har en ejendommelig, sjælelig-legemlig Naturorganisation, den, som vi betegne med Ordet Kvindelighed, og at denne bestemt viser hen til Huset og Hjemmet og til hendes Kald som Hustru og Moder og den sædelige Renheds Præstinde i det menneskelige Samfund.

Idet vi fastholde Kvindens ejendommelige Natur og Bestemmelse, anse vi det for et Gode, at der aabnes hende Adgang til enhver Virksomhed og ethvert Erhverv, som er i Overensstemmelse med hendes Natur og ikke strider mod hendes kvindelige

Kald og Bestemmelse. Der gives jo mangfoldige Kvinder, som ikke blive Hustruer og Mødre, og som maa forsørge sig selv. Tidligere vare saadanne Kvinder næsten udelukkende henviste til Lærerindens eller Husjomfruens eller Sypigens Gerning, og de to sidste indeholde sørgelige Skyggesider. Det er derfor godt, at nu til Dags andre og flere Veje have aabnet sig for de stakkels enligtstaaende, fattige Piger. Mangfoldige af dem finde nu Sysselsættelse ved det offentlige Skolevæsen, i Handelsetablissementer, som Organist- og Telegrafistinder, ligesom ogsaa stedse flere sysle med Kunstens Dyrkelse, hvortil Kvinden med sin udprægede Skønhedssans maa anses at have et naturligt Kald. Naar henses til de bestaaende økonomiske og sociale Nødstilstande, maa det her Nævnte betragtes som godt og glædeligt, thi derved er megen Nød afhjulpen og megen Synd forebygget. Men Et er Emancipationen i den her berørte Skikkelse, og et Andet er det, naar man kræver Kvindens absolute Ligestilling med Manden i det offentlige Liv paa Grundlag af den paastaaede fuldkomne Natur-Lighed mellem begge Køn, naar man, med andre Ord, kræver, at Kvinden skal have ganske de samme politiske og borgerlige Rettigheder som Manden, kommunal og politisk Valgret og Valgbarhed, Adgang til Statens Embeder, baade civile og militære, til at blive Ministre, Generaler, Admiraler, Dommere, Sagførere o. s. v. Med dette Krav er Grænsen for Kvindens Natur- og Bestemmelse overskredet, thi for det offentlige Liv i videre Forstand ere hendes Evner ikke anlagte. De Fleste ville samstemme med Goethe, naar han siger:

Was die Fruen lieben und hassen,
Das wollen wir ihnen gelten lassen.
Wenn sie aber urtheilen und meinen,
Da will's oft wunderlich erscheinen.

Istedetfor at være Mandens Medhjælp bliver Kvinden paa denne Maade hans Konkurrent paa ethvert Punkt af hans Virksomheds Omraade, og hvad der ikke allerede er vil der blive et skrigende Misforhold mellem Arbejdets Tilbud og Efterspørgsel. Kvinden vilde ganske vist blive den Tabende i denne heftige Tilværelseskamp, thi det vil gentage sig her, hvad man kan iagttage, naar Mand og Kvinde spadsere sammen, paa Udvejen er hun foran, men paa Hjemvejen er hun bagefter; hun er bleven træt, hun er svagere end Manden, hun fattes hans Udholdenhed. »Hun kan sejre i det korte Kapløb, men hun vil i Regelen tabe i det lange.« Det gælder ogsaa det borgerlige Samfund, hvad Luther siger om det huslige, at »naar hver sin Gerning gøre vil, da staar det vel i Huset til«. Det staar vel til i det borgerlige Samfund, naar Manden passer sit, og Kvinden sit, men ilde vilde det komme til at se ud, naar Manden skulde til at passe Huset og Børnene, fordi Kvinderne havde trængt sig frem til at passe Politiken og Statsstyrelsen. Hverken Samfundet eller hun selv kunde være tjent med en saadan Tingenes Orden. Samfundet ikke, thi, maa man spørge med Martensen, »hvorledes skal der forholdes med Sagerne, naar disse kvindelige Advokater, Dommere, Parlamentsmedlemmer o. s. v. forvente eller nylig have faaet et Barn? Det gaar dog virkelig ikke an at lade, som om disse naturlige Ting slet ikke vare til, eller dog

kun løseligt at berøre dem og at fare hen derover ligesom med en Harefod. Disse Ting gøre sig gældende med en Virkelighed, der klarlig viser, at Kvindens Sfære ikke er det offentlige Liv, men Huset« (Ethik 3, 64). Og ligesaa lidt som Samfundet vil Kvinden selv være tjent dermed; thi hun har handlet mod sin naturlige Bestemmelse, og man er kun lykkelig, naar man bliver sin Bestemmelse tro. Jo mere hun giver sig hen til det offentlige Liv, desto mindre Kvinde bliver hun, og jo mindre kvindelig, desto mindre lykkelig. Carmen Sylva, Rumæniens Dronning, udtaler i et Brev til sin Moder, Fyrstinden af Wied: »Jeg har altid betragtet det som en Ulykke, naar en Kvinde bliver nødsaget til at indtræde i det offentlige Liv«. Dette er den sande kvindelige Betragtning af denne Sag, som ogsaa det langt overvejende Flertal af Kvinderne sikkert deler. De, som dissentiere, maa betragtes som forførte af Fritænkerne (Ethik 3, 67), thi det er disse, som have forvirret deres Erkendelse, hvormed al Forførelse begynder, og hvori den aandelige Forførelse bestaar.

Skal Kvinden kunne tage Konkurrencen op med Mændene, maa hun modtage samme Opdragelse og Undervisning som dem, altsaa ogsaa videnskabelig Uddannelse med Adgang til Universitetet og Universitetsexaminer. Som bekendt er dette ogsaa sket i nogle Lande, i størst Stil i Nordamerika og Rusland, men de Erfaringer, man i saa Henseende har gjort, maa vække de alvorligste Betænkeligheder mod dette Fællesundervisningssystem. Hvad Amerika angaar, da oplyser Statistiken, at Barnefødslerne ere dobbelt saa talrige blandt de Indvandrede som blandt de Ind-

fødte, og at 10 pCt. af Ægteskaberne blandt disse Sidste ere barnløse. Hvorledes skal man forklare sig denne Abnormitet? Da det er konstateret, at Aarsagen ikke er at søge i økonomiske, maa den ligge i moralske Forhold. Ansete amerikanske Læger bekræfte dette. De betegne Fosterfordrivelse som »en specifisk amerikansk Nationalforbrydelse«, der ikke blot øves af løsagtige Kvinder og af forførte Kvinder for at skjule Følgen af deres Brøde, men af gifte Kvinder i alle Samfundets Kredse, forholdsvis mest af Kvinderne i de højere Samfundslag. De erklære, at ved de strænge Fordringer, som Emancipationens Undervisningssystem stiller til den unge Amerikanerindes aandelige Evner, »bliver hendes Hjærne- og Nerveliv paa den unaturligste Maade anspændt paa Bekostning af alle de Legemsfunktioner, som have Hensyn til Forplantningen«. Støttet til disse Iagttagelser udtaler v. Oettingen, en Hovedautoritet i Moralstatistiken, sig saaledes: »Kvindens Inddragelse i aktiv Deltagelse i det offentlige Liv har,« i Forening med Prostitutionen, »til nødvendig Følge, at gøre Kvinden fremmed for det Kald, som er givet hende af Gud, til at blive Moder for den kommende Slægt. Det drejer sig i Sandhed ikke her om taagede Gætninger, men destoværre om kun altfor haandgribelige og utilslørede Kendsgerninger . . . Tusinder af amerikanske Hustruer anse og praktisere Fosterfordrivelsen som en ligesaa simpel Sag som Udtrækningen af en hul Tand. Ogsaa her har vi den atomistiske Anskuelse, der alene anerkender Individets Ret, løsrevet fra ethvert, selv det af Naturen anviste Forhold til Slægten«

og Samfundet*) (L—U. 1884, 1, 408 ff.). Ligesaa sørgelig lyder Beretningen om de russiske Kvindeforhold. Der immatrikuleres aarlig omtrent 200 kvindelige Studenter, hvoraf de Fleste tage Lægeexamen. De afgive et ikke ringe Kontingent til Nihilismen og give sig for en stor Del af med »den mørkeste Del af den medicinske Praxis«. Dette og andet Lignende bekræfter, at man er kommen ind paa en farlig Afvej (l. c. S. 415). En saadan er det ogsaa, naar Bjørnson, der kun har set paa de amerikanske Forhold med det ene Øje, kræver, at den kvindelige Ungdom fuldstændig skal indvies i alle Fysiologiens intimeste Hemmeligheder i Skoletimerne. Prof. Hertzberg betegner dette Krav som »et af de fordærveligste Udslag af Tidens tøjlesløse Naturalisme«. Idet den moderne Emancipation fører Kvinden bort fra hendes Moderkald, saa det ender med, at hun enten ikke kan eller vil være Moder, har den dermed dømt sig selv som en Bestræbelse, der ikke blot er imod Kristendommen, men ogsaa imod Naturen.

Og hvad Navn skal man give det, at Fritænkerne for Kvinden kræver en større Indflydelse paa det offentlige Liv, naar hun vitterligt har og alle Dage har havt den største Indflydelse paa Tingenes Gang her i Verden, nemlig middelbart; thi, som jeg berørte i det første af disse Foredrag, fra en Kvinde tog Syndens og fra en anden Kvinde tog Frelsens Historie sit Udgangspunkt, og det er og har altid været Kvindens Aand, som præger Hjemmet og Familien og dermed Slægtens Fremtid. Où est la femme? hvor er Kvinden? spørger Franskmanden i

---

*) Udhævet af mig.

den rigtige Mening, at Kvinden staar bagved alle Begivenheder i Verden, om end ofte saa skjult, at det tidt har sin Vanskelighed at finde hende. Men hun er der ligefuldt, hun staar bagved det Hele. Det ser for den overfladiske Betragtning ud, som om Mændene vare de ene Handlende og Virkende paa Historiens store Skueplads. I Stat og i Kirke møde vi overalt Mændene som Aktørerne paa det offentlige Livs Scene. Men i »den store Samfundsorganismes Modercelle«, i Hjemmet og Familien, throner Kvinden, og ligesom Familien staar bagved Staten og Kirken, saaledes staar Kvinden bagved Manden, enten som hans gode eller hans onde Genius. Hvad en Mand forresten er, han er først og fremmest sin Moders Søn og knyttet til en Kvinde, som han elsker — Forbindelsen være lovlig eller ikke — og af hvem han modtager levende Impulser, der indvirke bestemmende paa hans Tænkemaade og Handlinger og dermed paa Samfunds- og Verdenslivets Gang i det Hele og Store. Dette skulde man vel betænke, og istedetfor revolutionært at tilstræbe et helt nyt Grundlag for den kvindelige Opdragelse og Undervisning, hvis Følge vil blive, at Kvinden taber mere og mere af sin gode Indflydelse i Samfundet, skulde man hellere arbejde paa en saadan Reform af det bestaaende Opdragelses- og Undervisningssystem, at Kvinden kunde sættes istand til bedre end nu at anvende den uhyre Indflydelse, hun har, til Velsignelse for Menneskesamfundet og dets Fremtid. Og her trænges visselig til en Reform, iværksat efter det gode, gamle Princip, non multa sed multum, ikke Mangt men Meget. Man propper de Unge med en Mængde heterogene Dannelseselementer, som de ikke formaa at

og Samfundet*) (L—U. 1884
sørgelig lyder Beretningen om
forhold. Der immatrikuleres a
lige Studenter, hvoraf de
De afgive et ikke ringe K
give sig for en stor Del
af den medicinske Prax
bekræfter, at man er
(l. c. S. 415). En saa … en mo-
son, der kun har … slet Føde.
med det ene Øje, … falde paa at
fuldstændig skal i … itet mere nærende
Hemmeligheder … rte end Læsningen af
betegner dette … ring for Livsidealerne og
Udslag af Tid … gbehandling.
moderne Ema … den anden Side af Emancipa-
Moderkald, … av paa Kvindens Ligestilling med
kan eller v … skabelig og sædelig Henseende.
selv som e … ner an. Medens Problemdigtningen for-
stendomm … atter sig mindre med Problemet om Kvin-

Og … Samfundsstilling, saa har den med Enthou-
for Kvi … kastet sig over Ægteskabs- og Sædeligheds-
offentli … t, og i Ordets egentligste Forstand slaaet
har h … heraf, thi dette er en Sag, som i eminent Be-
her i … har almen Interesse, og ikke mindst i den
nært … lige Verden, der bevæger sig om de to Poler,
tog … elsket og at elske. »Tro mig«, skriver Md.
H … Holstein, »der gives for Kvinden kun to Til-
v … steder, Religionen og Kærligheden«. Dette er
… sandt; men de helt og halvt emanciperede
Kvinder have slaaet en Streg over Religionen, og
holde sig til Kærligheden alene, som de gøre til deres
Religion … sige med Goethe: »Glücklich allein

t Samfund, som af
lk ere lykkelige
være, blot det
Udsædeligt,
værdigt,
n A sande
nerne — . lste
ralismen den n
ammen, at Naturloven
r baade Pligt og Dyd at
æde os imøde i de os med-
kaber, og at kun ad denne
aa sin Bestemmelse, den størst
viduel, jordisk Nydelse og Velvære.
skuelse er altsaa Gud et blot og bart
ikke svarer nogen Realitet, med mindre
e, at det er Naturen, som er Gud. Sæde-
etydning af Aandens og Pligtens Lov er kun
mmel theologisk Fordom, der har sin Plads
ilistermoralen. Hvad Kristendommen kalder
ligt har, som en rent aandelig Bestemmelse, ingen Realitet, men er kun et Udtryk for den tyranniske Vilkaarlighed, hvormed Samfundet træder hindrende i Vejen for Individets Lykke. Stat og Kirke, Familie og Ægteskab ere ikke guddommelige men rent menneskelige Ordninger, fra hvilke Enhver har Lov til at emancipere sig, naar hans individuelle Lykke kræver det; thi den individuelle Lykke er det højeste og absolute Formaal for hvilket Alt maa vige, det eneste fornuftige Formaal for Væsener, der kun fødes til at dø og vende tilbage til det Intet, hvorfra de ere komne. Det er saa langt fra, at Mennesket synder ved i Naturens sacrosancte Navn at emancipere sig

tilegne sig og fordøje; man spreder Evnerne istedetfor at koncentrere dem om det Væsentlige. Og det Væsentlige for den kvindelige Dannelse er det Religiøse og det Nationale, Modersmaalet, Fædrelandets Historie og Literatur, fremfor alt Digterne. Naar Plato vil have Digterne udelukket fra Samfundet og Ungdommens Undervisning, da er det fordi de fordærve Ungdommen ved deres usædelige Skildringer (Staten 3, 6—9), og af saadanne indeholder den moderne Literatur kun altfor mange. Dette er slet Føde, som ingen fornuftige Opdragere kunde falde paa at byde de Unge. Men forøvrigt er Intet mere nærende og dannende for Aand og Hjærte end Læsningen af Digterne med deres Begejstring for Livsidealerne og deres formfuldendte Sprogbehandling.

Vi vende os nu til den anden Side af Emancipationen, til dens Krav paa Kvindens Ligestilling med Manden i ægteskabelig og sædelig Henseende. Digterne føre her an. Medens Problemdigtningen forholdsvis befatter sig mindre med Problemet om Kvindens ydre Samfundsstilling, saa har den med Enthousiasme kastet sig over Ægteskabs- og Sædeligheds-problemet, og i Ordets egentligste Forstand slaaet Kapital heraf, thi dette er en Sag, som i eminent Betydning har almen Interesse, og ikke mindst i den kvindelige Verden, der bevæger sig om de to Poler, at blive elsket og at elske. »Tro mig«, skriver Md. Staël-Holstein, »der gives for Kvinden kun to Tilflugtssteder, Religionen og Kærligheden«. Dette er meget sandt; men de helt og halvt emanciperede Kvinder have slaaet en Streg over Religionen, og holde sig til Kærligheden alene, som de gøre til deres Religion, idet de sige med Goethe: »Glücklich allein

st die Seele, die liebt«. Ja, svarer det moderne Digterkor, og Kærligheden skal »være i Sandhed og i Frihed«. Hvad de mene hermed, bliver først ret indlysende, naar det ses paa Baggrund af deres naturalistiske Livsanskuelse. Denne fremtræder individuelt forskelligt nuanceret — hvilken Afstand er der ikke mellem en Bjørnson og Bohêmerne — men i sin konsekvente Form er Naturalismen den Anskuelse, at det er Naturen altsammen, at Naturloven er den højeste Lov, at det er baade Pligt og Dyd at følge dens Bud, som de træde os imøde i de os medfødte Drifter og Lidenskaber, og at kun ad denne Vej kan Mennesket naa sin Bestemmelse, den størst mulige Sum af individuel, jordisk Nydelse og Velvære. Ifølge denne Anskuelse er altsaa Gud et blot og bart Navn, hvortil ikke svarer nogen Realitet, med mindre man vil sige, at det er Naturen, som er Gud. Sædeloven i Betydning af Aandens og Pligtens Lov er kun en gammel theologisk Fordom, der har sin Plads i Filistermoralen. Hvad Kristendommen kalder Pligt har, som en rent aandelig Bestemmelse, ingen Realitet, men er kun et Udtryk for den tyranniske Vilkaarlighed, hvormed Samfundet træder hindrende i Vejen for Individets Lykke. Stat og Kirke, Familie og Ægteskab ere ikke guddommelige men rent menneskelige Ordninger, fra hvilke Enhver har Lov til at emancipere sig, naar hans individuelle Lykke kræver det; thi den individuelle Lykke er det højeste og absolute Formaal for hvilket Alt maa vige, det eneste fornuftige Formaal for Væsener, der kun fødes til at dø og vende tilbage til det Intet, hvorfra de ere komne. Det er saa langt fra, at Mennesket synder ved i Naturens sacrosancte Navn at emancipere sig

fra Samfundets tyranniske Krav, at han meget mere just derved hævder sin personlige Værdighed og Menneskeret. Synd i kristelig Forstand, som en fordærvet Naturs Ytring i Tanke, Ord og Gerning, gives ikke; thi Mennesket er af Naturen godt, og Kilden til al Elendighed er ikke at søge i det menneskelige Hjærte, men dels i mangelfuld Oplysning, og dels og fornemmelig i den bestaaende, paa Kristendommens grundfalske, asketiske Principer hvilende Samfundsorden.

Ud fra denne Anskuelse retter nu en antikristelig Filosofi og Digtning sine Angreb paa alle bestaaende Samfundsinstitutioner, fremfor Alt paa Ægteskabet, det Fundamentale i Samfundet. Den Tvang, det pligtbundne Ægteskab paalægger, og den Usandhed, det indeholder og medfører, kan man kun komme bort fra ved at gaa over til »den frie Kærlighed« eller, som det ogsaa betegnes, »Ægteskab paa Tid«. Forbindelsen bør kun vare saalænge som Lidenskaben varer, thi det er Lidenskaben som er Sandheden i Ægteskabet. Men heraf indlyser det Urimelige ved det af Samfundet afkrævede Troskabsløfte; thi Et af To: Enten varer Lidenskaben hele Livet, og saa er Troskabsløftet jo overflødigt, eller ogsaa varer den kun en Tid, »Hvedebrødsdagene« eller »Honningmaaneden«, som Franskmændene kalde det, eller maaske noget længere, lige meget, i saa Tilfælde bliver den paatagne Troskabsforpligtelse et utaaleligt Aag, en Slavelænke, som ingen fribaaren Aand vil tage i Betænkning at sprænge, saavist som den personlige Frihed og Sandhed er det Helligste i Tilværelsen, og Tyranni i enhver Skikkelse, ogsaa som Samfundstyranni, er ulovlig. Hvad Hensyn skulde

frie og stærke Aander vel skylde et Samfund, som af bare Misundelse ikke kan taale, at Folk ere lykkelige paa den Vis, som det gerne selv vilde være, blot det gik an, og som af Hykleri stempler som Udsædeligt, hvad det i sit Hjærte dog anser for attraaværdigt, men siden det nu engang ikke tør være sin sande Mening bekendt og følge sin Lyst, vil det idetmindste have den Tilfredsstillelse at udelukke Andre fra den Lykke, det ikke selv kan opnaa. Denne Betragtning er med stor Styrke gjort gældende af nogle moderne Digtere, f. Ex. Aug. Strindberg i »Giftas« og »Tjenstqvinnans son«. Andre af Digterne betone, hvorledes det pligtbundne Ægteskab fører Individet ind i Usandhed og Hykleri; thi Ægteskabet er kun sandt, hvor der er Kærlighed og fuld personlig Forstaaelse og bliver, hvor dette fattes, en Usandhed, en hul og tom Form, hvori det er fornedrende for Mennesket at være. Charlotte Edgren hævder i sine »Samfundsbilleder« Hustruens Ret til at begaa Ægteskabsbrud, naar Kærligheden ikke længere forbinder Ægtefolkene, thi »Kærlighed uden Ægteskab er langt mindre fornedrende for en Kvinde end Ægteskab uden Kærlighed.« Den Hustru, som uden Kærlighed til sin Mand, dog fortsætter det ægteskabelige Samliv med ham, gør sig skyldig i Prostitution. Har hun Agtelse for sin Menneskeværdighed, vil hun rive sig løs og, ligesom Nora i »Dukkehjemmet«, forlade ham, som i Virkeligheden ikke længere er hendes Ægtefælle, og det er hendes Ret at leve sammen med en anden Mand, som vinder, eller som maaske allerede har vundet hendes Hjærte, thi hvor hendes Hjærte, Sjæl og Sind er, der bør ogsaa hendes Legeme være. Det gaar ikke an, at hun deler sig saaledes, at hun

giver Manden sit Legeme og Elskeren sin Sjæl og Sjæls Kærlighed, men den, hun har givet sin Kærlighed, skylder hun ogsaa sit Legeme. I det nye Kærlighedsforhold er hun naturligvis lige saa lidt som i det gamle forpligtet til Troskab længere end Lidenskaben varer. Med Ægteskab paa Tid følger Troskab paa Tid. Hvorledes den emanciperede Kvinde opfatter Troskabspligten, fremgaar af det bekendte Ord, som George Sand lægger en af sine Romanheltinder i Munden: »Er jeg en Kvinde, der fører et slet Levned! Jeg har aldrig elsket to Mænd paa én Gang. Jeg har stedse i en vis given Tid, hvis Længde rettede sig efter min Lidenskabs Varighed, kun tilhørt en Enkelt. Naar jeg ikke længere elskede ham, skuffede jeg ham ikke«. De moderne Roman- og Skuespil-Forfattere ere Virtuoser i at gøre Sort til Hvidt og Hvidt til Sort; thi den Kvinde, der ikke er lykkelig i sit Ægteskab, fordi det er uden sand Tilfredsstillelse af hendes Hjærtes ideale Krav, men som med Sædelovens hellige Bud neddysser sit Hjærtes Klageskrig og bringer Oprøreren om ikke til fuldstændig Tavshed, saa dog til fuldstændig Lydighed, og opfylder sine Pligter som Hustru med al den personlige Sandhed, som hun formaar at lægge i sit Forhold, denne Kvinde, lader man os paa en fin Maade forstaa, er i Grunden en Taabe, et selvskabt Offer for en ussel Fordom, uden sand Frihedsfølelse og Forstand paa eget Menneskeværd, og i Modsætning til hende fremstilles den emanciperede Kvinde dels som Martyrinden, det uskyldige Offer for den Forførelse, der altid udgaar fra Manden alene, og dels som Mønsterkvinden, der i Modsætning til det af Løgn og

Hykleri opfyldte Samfund, staar som den kvindelige Repræsentant for »den personlige Frihed og Sandhed«.

I det Enkelte at oprede det Væv af Sofistik, som er indeholdt i Emancipationens Opfattelse af Ægteskabet, vilde kræve en hel Afhandling, hvorfor her ikke er Stedet. Det vil ogsaa være ufornødent nærmere at gaa ind herpaa, dels fordi De selv ville vide at skelne mellem Sandt og Falsk, og dels fordi der allerede er talt og skrevet saa meget om denne Sag. Jeg skal derfor indskrænke mig til følgende spredte Bemærkninger.

Først bemærker jeg, at Læren om den frie Kærlighed maa anses for en ligefrem logisk Konsekvens af en naturalistisk Livsanskuelse, der er en Forening af det 18 Aarh.s franske Sensualisme med det 19 Aarh.s darwinske Evolutionisme, og det kan ikke vække Forundring, at de, som nære denne Anskuelse, ogsaa praktisere efter den i Kønsforholdet. Men der kan heller ikke tænkes nogen grundigere Paavisning af denne Anskuelses Mangel paa Ret til at være, end det, at den bærer saadanne praktiske Konsekvenser i sit Skød.

Dernæst bemærker jeg, at det bør indrømmes, at Fritænkernes Angreb paa det ægteskabelige Forhold, saaledes som det virkelige Liv viser os det, for saa vidt ikke savner sin Begrundelse, som der uimodsigeligt findes mange ulykkelige Ægteskaber og forurettede Hustruer, og kun altfor mange Ægtefolk fattes den fulde personlige Forstaaelse og Sandhed i deres Forhold. Men af den Grund at forkaste det pligtbundne Ægteskab og indføre Ægteskaber paa Tid, vilde være meningsløst. Thi de stedfindende ulykke-

lige ægteskabelige Forhold skyldes virkelig ikke selve den bestaaende Ægteskabsinstitution, men Skylden ligger hos Ægtefolkene, nemlig i deres Mangel paa Kristendom og Tro. Stod det sig bedre med deres Kristendom, da stod det sig ogsaa bedre med deres ægteskabelige Samliv og Lykke. Det er saa langt fra, at det Pligtbundne er en Hindring for den ægteskabelige Lykke, at det meget mere er en Betingelse derfor, hvilket historisk lader sig eftervise. Saaledes har det f. Ex. vist sig i Rhinegnene, hvor Protestanter og Katholiker bo imellem hinanden, at der findes flere ulykkelige Ægteskaber blandt de Første end blandt de Sidste; og hvorfor? Fordi de protestantiske Ægtefolk forholdsvis let kunne opnaa Skilsmisse, medens den romerske Kirke nægter denne. Jo løsere Baandet er, desto løsere bliver ogsaa Personerne. Dersom man mener, at en helt ny Ægteskabslovgivning i fritænkerisk Aand vilde forbedre Forholdene, bedrager man sig selv. Sædelige Onder lade sig ikke helbrede ved udvortes Love og Foranstaltninger, men kun ved Hjærtets Omvendelse og Fornyelse, og forbliver Hjærtet det gamle, saa nytter de nye Love intet. Naar Fritænkerne paastaa, at Samfundet af Hensyn til de Nødstilstande, som i denne Henseende findes — skønt visselig langt fra i den Grad, som de gerne ville give det Udseende af — skulde være forpligtet til at indføre en helt ny Ægteskabsordning paa Grundlag af Fritænkernes Opfattelse af Forholdet mellem Mand og Kvinde, da ville de allerfleste Kristne være enige med G. Schepelern i, at »der maa gøres Front mod en saadan Fordring; thi saalænge Samfundet vil bære det kristne Navn, maa dets Ordninger være et Udtryk for, ikke hvad der i Øje-

blikket er, men hvad der, kristeligt, bør være, maa være anlagte paa Regelen og ikke paa Undtagelserne«. Først naar den politiske Radikalisme har gennemført sit Krav paa den religionsløse Stat, og Samfundet i en naturalistisk Moral erkender Udtrykket for sin sædelige Overbevisning, vil det Tidspunkt være kommet, da Ægteskab paa Tid eller fri Kærlighed kan træde frem som legal Institution. Og engang vil det komme; men af lang Varighed vil det sikkert ikke blive.

Det er i Kærlighedens Navn, man stiller Frigørelseskravet, idet man betragter denne som den egentlige ægteskabelige Livsnerve eller som Ægteskabets Sjæl. Ligesom Legemet er dødt uden Sjæl, saaledes, mener man, er ogsaa Ægteskabet dødt uden Kærlighed. Fra det naturalistiske Standpunkt er dette rigtigt, men kristeligt forholder Sagen sig anderledes; thi her ses Ægteskabet som det pligtbestemte Kærlighedsforhold, som et livsvarigt Troskabsforhold. Selv om Kærligheden forsvinder, bliver dog Ægteskabet og dets Pligter ved at bestaa. Ægteskabet er noget andet og mere end et blot Elskovsforhold. Den paa Kønskærligheden hvilende Forbindelse bliver først et Ægteskab, naar den naturlige Tilbøjelighed bringes ind under Pligtbestemmelsen, og naar Beslutningen at ville leve sammen som Ægtefolk offentlig vedgaaes (Vielsen). Derved er det, at Forbindelsen bliver et sædeligt og legitimt Forhold. Elskoven staar sig ogsaa bedst ved, at den kommer i Pligtens og Lovens sikre Havn, og ikke længere er prisgivet de blinde Naturmagters Spil, i hvilket den viser sig ideligt at blive den Tabende. Vore naturlige Tilbøjeligheder kunne ikke i Længden undvære

Pligtens Støtte og Hjælp. Vi se det af de illegitime Forbindelser, der i Reglen snart opløses, naar Lidenskaben er tilfredsstillet; og vi se det af de legitime Forbindelser, hvor en hendøende Elskov stundom lever op paany ved den styrkende Næring, som er indeholdt i enhver redelig Stræben efter at opfylde Pligten. Naar man da spørger os, hvad der er at foretrække: Kærlighed uden Ægteskab eller Ægteskab uden Kærlighed? saa svare vi, i det vi istedetfor »Ægteskab« sætte »Troskab«, at vi for vor Del foretrække Troskab uden Kærlighed for Kærlighed uden Troskab, men, tilføje vi, om der end gives mange kristne Ægteskaber uden Elskov, intet kristeligt Ægteskab er uden Kærlighed, fordi intet kristeligt Ægteskab er uden Kristus; og den Kærlighed, hvormed Kristus elsker os, og hvormed kristelige Ægtefolk elske hinanden, den er ikke blot den naturfødte Kærlighed, men en Kærlighed i Overbærelse og Tilgivelse og Taalmodighed, en Kærlighed, saaledes som Apostelen nærmere har beskrevet den i 1 Kor. 13, og som er meget forskellig fra Elskoven, der er den rent naturlige Følelse af Glæde og Velbehag, som Mand og Kvinde har overfor hinanden. Elskoven er i sin fulde Styrke og Sandhed en Lidenskab og hører som saadan Jorden til, ja, »er den skønneste af alle Græssets Blomster hernede, men altsaa dog kun en Græssets Blomst«; den har sin Vaar og Sommer, men den har ogsaa sin Vinter, den er som alt Timeligt underlagt Dødens Lov. Kærlighed derimod i kristelig Forstand er aande- og himmelbaaren og efter Forjættelsen Arving til det evige Liv. Kun hvad der er født af Gud kan ikke dø. Elskoven er en Hedning, men af det pligtlydige

Ægteskabs Daab opstiger den lutret og forvandlet til den Kærlighed, hvorom det hedder i Højsangen: »Kærligheden er stærk som Døden, mange Vande kunne ikke slukke den«.

Driften til Lykke er os dybt indplantet, vel den stærkeste af alle vore Drifter. Det er ikke det, som adskiller Menneskene, at Nogle søge Lykken, Andre ikke; nej, Alle søge den; men hvad der adskiller os, er, at vi søge den ad forskellige Veje og i forskellige Ting. Baade i Elskov og i Kærlighed er der Lykke, men af forskellig Art. Kærlighedslykken er af aandelig og højere Art end Elskovslykken, der grunder i det Sanselige og Æsthetiske. Skulle vi da sige, at naar vi blot have det Ethiske, saa bryde vi os ikke om det Æsthetiske, eller at vi uden Smerte kunne savne Elskovslykken, naar vi blot besidde Kærlighedens højere og aandelige Lykke? Kun rene Pneumatikere kunne sige det med Sandhed. Psyche elsker Amor, og hun sørger, naar han forlader hende. Men Sorgen over svunden Elskovs Lykke er ikke den tungeste. Den tungeste Sorg er, naar et Menneske maa sørge over sig selv, naar han har tabt Selvagtelsen. Dermed skal ikke være sagt, at denne alene er nok til Menneskehjærtets Lykke. Der er i det faldne Menneskes Hjærte en smertelig Modsigelse mellem den naturlige Tilbøjelighed og Pligten, som hindrer ham i at være lykkelig; thi tilfredsstiller han Tilbøjeligheden, følger han sin naturlige Drift og Lyst, da minder Samvittigheden ham om Pligtens krænkede Krav; og følger han Pligtens Vej og Bud, da gør den naturlige Tilbøjelighed sit Krav gældende og lader ham, som en ubønhørlig Kreditor, ikke have Ro, førend han har fyldestgjort Kravet. Enhver, som

ikke har kvalt Samvittighedens hellige Røst, ser klart, hvad der i dette Dilemma er at gøre. Her er ikke andet at gøre, end ved Bønnen og Guds Ord at drage himmelske Kræfter til sig for at naa Maalet, Pligtens Sejer over Lysten, Aandens Herredømme over Naturen. Da opnaar man det aandelige Livs Lykke, og da erkender man, hvad der er skjult for det vantro Hjærte, at Ægteskabets Bestemmelse ikke gaar op i det at være lykkelig og føle sig lykkelig, men at det af Gud er bestemt til at være en Skole, i hvilken man gennem megen Taalmodighed og Selvfornægtelse opdrages til at blive aandeliggjorte eller hellige Sjæle, skikkede for den Verden, hvor der hverken tages til Ægte eller bortgiftes. Vi bebrejde ikke de Vantro, at de søge Lykke i deres Kærlighedsforbindelser, men vi bebrejde dem, at de udelukkende søge den, og søge den ad ulovlige Veje. Straffen herfor have de i en hemmelig Utilfredshed, der vel kan dulmes ved bestandig paany at drikke af Lystens skummende Vin, men som de dog aldrig ganske kan frigøre sig for; thi bestandig vil Samvittigheden reagere. De emanciperede Kvinder bør tænke nøje over, hvad Marie Colban skriver om Emancipationens begejstrede Kvindeapostel, George Sand: »Hun har betalt sit Geni med et Liv, rigt paa Smerter. Hun, som med en saadan Lidenskab søgte Lykken, fandt den aldrig. Kærligheden, saaledes som hun søgte den, bragte hende blot Skuffelser, og selv kaldte hun sig Sorgens Apostel« (L—U. 1885, 1, 316). Og ligeledes bør de lægge sig paa Hjærte, hvad Martensen skriver om den Kvinde, som er bleven greben af en virkelig Kærlighed til en Mand, og har givet ham Alt, hvad en Kvinde kan give, og saa

forlades af ham: »Her paakalder hun Troskaben, jamrer og klager over Troløsheden og paakalder derved i Grunden Ægteskabet. Men hun har jo selv — deri forskellig fra andre af Svaghed faldne Kvinder — udtrykkelig bekendt sig til de falske Profeters Lære, der spotter Troskaben i Kærligheden som en forældet Konveniens, fordi Kærligheden alene skal bero paa Hjærtets Drift, og har tabt enhver Fordring, naar Lysten er forstummet. Vistnok har hun — og deri har hun vist sig som Kvinde — fuldt og fast været forvisset om, at i nærværende Tilfælde var Kærligheden saa stærk paa begge Sider, at Troskaben vilde holde ud, at Troløsheden her var en ren Umulighed. Det var en kvindelig Illusion!« (Ethik 3. 68).

Lovpriserne af den frie Kærlighed gaa i Almindelighed uden om et saare væsentlig Punkt, nemlig at saadanne Forbindelser i Regelen bære Frugt i det nye Individ, Barnet. Og hvordan skal det gaa med Barnet, naar dets Forældre forlade hinanden, eller naar Elskeren forlader sit Barns Moder, fordi han er bleven ked af hende og attraar en anden Kvinde med den Begærlighed, som ikke slukkes, men bestandig kræver ny Næring ligesom Ilden. At Barnets Rettigheder og sande Vel kun er fuldt betrygget ved det pligtbundne Ægteskab, og at det maa komme til at lide ved de frie og løse Forbindelser, er saa selvindlysende, at det blot behøver at nævnes. Men selv om ikke saa meget Andet var, saa vilde denne ene Omstændighed være nok til at begrunde Fordømmelsesdommen over de frie Kærlighedsforbindelser.

Man paastaar, at kun med saadanne sker den personlige Frihed og Sandhed Fyldest. Ja, dersom den personlige Frihed bestod i Individets Ret til

at sætte sig ud over ethvert Hensyn til Sædeloven og Samfundet og Pligterne mod dette for udelukkende at følge sine naturlige Tilbøjeligheder eller Lysten; dersom Ægteskabet ikke var en guddommelig Ordning, der som saadan staar over Individerne, men en blot og bar menneskelig Orden, et Kontraktsforhold, hvormed de kontraherende Parter kunne forholde sig efter Tykke; dersom Ægtefolkene ikke havde nogen som helst Forpligtelse overfor Gud og deres Børn og Samfundet, men kun vare bundne til hinanden ved en intetsigende, rent hypothetisk Pligt, hvis forbindende Kraft afhænger af Lystfølelsens Varighed — da, men ogsaa kun da, vilde man have Ret i, at Friheden kun sker Fyldest ved »Ægteskab paa Tid«. Og hvad angaar det saa meget omtalte Moralprincip: »at være i Sandhed«, da lader det sig til Nød forstaa, at en følelses- og fantasifuld Digter kunde falde paa at opstille og tro paa dets Gyldighed; men ingen ethisk Tænker vil nogensinde kunne godkende det. At Fritænkerne have skyndt sig med at akceptere det, er saare let at forstaa, thi det passer saa fortrinlig ind i Fritænkermoralen, og man kan med denne smukke Frase dække over Alt, selv det mest Usædelige og Forbryderiske; men at kristne Mennesker, ja, at selv kristne Præster kunne godkende dette Princip, det er ufatteligt. Den eneste Forklaring er, at saadanne Kristne og Præster ere smittede af en vantro Tidsaand med dens uklare, individualistiske Frihedssværmeri. Der hører ikke meget til at indse, at Fejlen ved dette Bjørnsonske Moralprincip er, at det sætter Sandheden som Noget, der rent individuelt skal bestemmes, saaledes at Sandhed bliver lig med det, som for mig er sandt. Men hvem siger, at det, som

or mig er sandt, ogsaa og altid i sig selv er ret! Det vil meget ofte vise sig ikke at være det. Det vil meget ofte vise sig, at hvad man kalder Sandhed, kun er den Frækhed, som uden Undseelse træder det Hellige og Ærværdige under Fødder. Skal der med Fornuft kunne tales om og kræves, at vi skal være i Sandhed, da maa det først objektivt bestemmes, hvad Sandheden er. Og mener man med Sandheden den kristelige Sandhed og Sædelighed — hvad Fritænkerne jo ikke mene — da er det fornuftig og sædelig Tale; men da hedder det rigtignok ikke længere at være i Sandhed, men at være i Sandheden. Og da Sandheden ikke er en abstrakt og blodløs over Virkeligheden svævende Skygge, men træder os imøde i den kristelige Sandhedslære og Livslov, og i de kristelige Samfundsordninger, i Staten og Kirken, i Ægteskabet og Familien, saa hører det med til at være i Sandheden, at man personligt underordner sig den guddommelige Myndighed, som i disse Samfundsordninger træder os imøde, og — in casu — engang for alle opgiver den individualistiske Friheds taagede Drømme om, at man personligt staar over Ægteskabsordningen, og har Lov til efter Behag at sætte sig ud over den, og praktisere efter en hedensk, paa Lystprincipet beroende, Ægteskabsmoral.

Endnu skal jeg kun bemærke, at naar det fremstilles som det konstante Forhold, at Manden er Forføreren og Kvinden den Forførte, »Martyrinden«, det »uskyldige« Offer for Mandens Brutalitet, da er dette kun et til af de mange Fejlsyn paa det virkelige Liv, hvori den moderne Realisme gør sig skyldig. Det faktiske Forhold er, at der ikke blot gives mand-

lige, men ogsaa kvindelige Forførere, hvad, om jeg er rigtig underrettet, ogsaa Herman Bang har fremhævet i sine »Haabløse Slægter«. Det er ikke værd, at det ene Køn her rejser for haard Anklage mod det andet; men det bør indrømmes, at om end Manden maaske i Regelen — en Regel, som dog har mange Undtagelser — er den, som begynder, saa er han dog meget sjældent den Eneskyldige, men Kvinden er hans Medskyldige; er han Fristeren med Munden, da er hun det med Blikket; synder han i det Aktive, da hun ikke mindre i det Passive, en Tosidighed i Synden, som beror paa den kønslige Tosidighed i Menneskenaturen. Det bør indrømmes, at vi leve i en Verden, hvor Forførelsens Magter allevegne træde os imøde, i Literaturen, Kunsten, Theatret, Cirkus og offentlige Forlystelser, og i det selskabelige Liv med dets ofte letfærdige Adfærd og Tone og uanstændige Moder. Og hvo tør i den store Syndighedens og Forførelsens Sammenhæng, hvori vi Alle ere indviklede, først kaste Stenen paa sin Næste, end sige, at det ene Køn skulde være berettiget til at kaste den paa det andet. Biblen indeholder ikke blot Fortællingen om Sichem og Dina, den mandlige Forfører (1 Mos. 34, 1 ff.), og om Potifars Hustru og Josef, den kvindelige Forfører (1 Mos. 39, 6 ff.), men ogsaa Fortællingen om Juda og Thamar, den gensidige Forførelse, Mandens af Kvinden, og Kvindens af Manden (1 Mos. 38, 6 ff.), og Biblen er en realistisk Bog. Saadan, som der staar skrevet i den, saadan gaar det ogsaa til i det virkelige Liv.

Om nu ogsaa Synden er den samme, enten den udgaar fra Manden eller Kvinden, indtager da Manden og Kvinden den selvsamme Stilling

til Kyskheden, eller er der en Forskel tilstede? Dette er Sædelighedsspørgsmaalets Kærne, og herom er der især i Broderrigerne kæmpet mangen varm Dyst. Fra kristen Side er det gjort gældende, at om end Kyskhedsidealet er det samme for begge Køn (se Math. 5, 28), og altsaa ogsaa Synden er den samme, enten det er Mand eller Kvinde, som begaar den, saa er dog Følgen af den kvindelige Ukyskhed tungere og mere skæbnesvanger for hende selv, for Familien og dermed for det store Samfund, end Mandens Ukyskhed, og for saa vidt er her ogsaa det større Ansvar og den større Skyld tilstede. Hvem meget er givet, af den skal og meget kræves, og det er kun Doktrinarisme, som kan hindre i at se og indrømme, at her er der givet Kvinden mere end Manden, nemlig den medfødte Blufærdighed og Kyskhed i Følelsen, som er Kvindelighedens Sjæl, saa at naar hun taber den, saa har hun tabt sin Kvindelighed. Den sædelige Renheds Lov er den samme for Manden som for Kvinden, »men medens Manden har denne Lov væsentlig i sin Erkendelse, saa besidder Kvinden den samme Lov mere direkte, i sin umiddelbare moralske Følelse. »Det er stygt!« siger hun. Og overfor denne Styghed lukker en i Sandhed kvindelig Sjæl sig med en Mimoses Følsomhed« (L—U. 1886, 2, 421). Kvindens særegne Naturgave staar i den nøjeste Forbindelse med hendes særegne Kald at være Hustru og Moder for den kommende Slægt, og med hendes særegne Opgave at være den sædelige Renheds Præstinde i Menneskesamfundet. Som Følge af denne særegne Gave og Bestemmelse har man ogsaa til alle Tider stillet strængere Kyskhedsfordringer til Kvinden end til

Manden, baade til den gifte og til den ugifte Kvinde (jfr. anf. Skr. S. 412 ff.), et slaaende Vidnesbyrd om den »fundamentale Betydning«, man til alle Tider har tillagt Hustruens Troskab og Pigens jomfruelige Renhed. Man kan paa Mandens og Kvindens Stilling til Kyskheden anvende det gamle Ord: Duo qvum idem faciunt, non idem est, To kunne begaa den samme Synd, og det er dog ikke det Samme; det er værre, har mere indgribende Følger, naar den Ene gør det, end naar den Anden gør det. Baade i personlig og social Henseende er Ukyskhedens Følger fordærveligere for Kvinden end for Manden. Mandens og Kvindens forskellige Stilling til Kyskheden beror paa den af Gud selv satte Forskel mellem mandlig og kvindelig Natur.

Herom vil Naturalisterne intet høre. Paa Grundlag af deres mod Natur og Erfaring stridende Doktrin om den fuldstændige Lighed mellem Mandens og Kvindens Natur hævde de, at begge Køn ere ligestillede overfor Kyskheden, men i den nærmere Bestemmelse af denne Ligestilling divergere de saameget som muligt. Det ene Parti kræver, at Manden skal være Kvinden lige i Kyskhed, det andet Parti, at Kvinden har Ret til at være Manden lige i Ukyskhed. Vi have saaledes her Modsætningen mellem den sædelige og den usædelige Naturalisme, eller Modsætningen mellem en Idealisme, der nærmer sig stærkt til Hyperidealisme, og en Materialisme, der fornægter Menneskeværdigheden, idet den stiller Mennesket paa lige Trin med Dyrene, ja, lavere end disse. I den moderne Digtning, staar Bjørnson som Repræsentant for den første Retning

og Bohêmeliteraturens Forfattere som Repræsentanter for den sidstnævnte Retning.

At Manden har samme Forpligtelse som Kvinden til at holde Kyskhedsbudet i Agt og Ære, er ikke, som Nogle synes at antage, en genial Opdagelse af Bjørnson, men et Laan han har gjort fra Kristendommen, der alle Dage har lært og krævet dette. Have vi da i dette Stykke Fritænkeren Bjørnson med os, som det paastaas af Nogle, der gerne vil tage Digteren til Indtægt. Nej, Overensstemmelsen er kun rent formal. For det første opstiller Kristendommen Kyskhedsidealet fra det religiøs-ethiske Standpunkt, medens Bjørnson stiller det paa en rent ethisk og fysiologisk Grundvold, hvad slaaende fremtræder i »Det flager« og i hans Foredrag om »Engifte og Mangegifte«, hvor han med megen Varme stiller Kravet, men er ude af Stand til at vise, hvorledes det skal realiseres, fordi han ikke kender eller véd at vurdere det religiøse Motiv, som er det Eneste, der grundigt kan hjælpe. At appellere til Menneskets egen moralske Kraft er forgæves, thi hvor vel funderet et Menneskes Dyd end er, den kan dog som den rent naturlige Dyd ikke bestaa enhver Prøve. Fristelsen kan naa en Spænding og Kraft, for hvilken selv den Stærkeste maa give efter, naar han ikke er forbunden med højere Magter. Kun det af Guds Aand genfødte Menneskehjærte er fuldt ud at lide paa. »Giv, hvad Du byder, og byd saa, hvad Du vil!« bad Augustin, med det dybe Indblik i Naturens og Naadens Hemmeligheder, som Handskemoralens begejstrede Talsmand ganske fattes. Hans Uoverensstemmelse med Kristendommen viser sig og-

saa deri, at han opstiller en enkelt Dyd, Kyskheden, som det absolute Sædelighedsideal, medens for Kristne ikke nogen enkelt Dyd, men han, som i sin hellige Personlighed forenede alle Dyder, Kristus, er det absolute Ideal. Og endelig staar der, som tidligere eftervist, en helt anden Opfattelse af Mandens og Kvindens Natur bagved Handskemoralens Kyskhedskrav, end den Kristendommen vedkender sig. Man kan derfor i denne kun erkende en Tilnærmelse til det Kristelige, men heller ikke mere.

Som bekendt foreligger »En Handske« i to Bearbejdelser. I den første giver Svava det berømte Handskeslag i Slutningen af 2 Akt, og Stykket ender med, at hun rækker Alf Haanden til Forlig, og hun indrømmer i sidste Replik, at Betydningen af Haandsrækningen er, at hun lover Alf en Fremtid, saafremt han vil vise sig værdig dertil. Saa plausibel denne Løsning end kan synes at være — Forsonlighed fra Kvindens Side, fordi hun har lært at se, at Livets Virkelighed ikke honorerer den absolute Idealismes Krav; Tilgivelse, af hvad der i Fortiden af Manden er syndet mod Kyskhedsbudet, paa Betingelse af Bod og Bedring for Fremtiden — saa kunde den dog ikke tilfredsstille Digteren selv med hans Theori om Mandens og Kvindens absolute Ligestilling overfor Kyskhedsidealet, og derfor har han omarbejdet »En Handske«. Den Opgivelse af Ligestillingskravet, hvormed den første Bearbejdelse endte, er her tagen tilbage, og det ideale Krav hævdet absolut. Som Stykket nu foreligger, ender det med, at Svava kaster Alf Handsken i Ansigtet og iler ud. Men denne Løsning er utilfredsstillende. Det er godt at hævde Idealet, og der maa ikke slaas af paa det.

Men over Idealets absolute Krav maa det virkelige Livs og det virkelige Menneskes Beskaffenhed, som den nu engang er, ikke tabes afsyne. Hvad er Idealet? Det er Kristus, den menneskeblevne Lov, den absolut sædelige Personlighed, den Hellige. Han siger baade til Manden og til Kvinden: Bliver som mig! bliver fuldkomne, som eders himmelske Fader er fuldkommen! Men han véd, til hvem han retter dette absolute Krav — til Mennesket, til et Væsen, som med sin bedste Vilje ikke kan fyldestgøre den ideale Fordring, fordi han nu engang er Synderen, som med Apostelen maa klage: »Det, som jeg vil, gør jeg ikke, men hvad jeg hader, det gør jeg. Jeg ved, at i mig, det er, i mit Kød, bor ikke Godt; Viljen har jeg vel, men at udrette det Gode, formaar jeg ikke; thi det Gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det Onde, som jeg ikke vil, det gør jeg«. Ja, saaledes er det med Mennesket. Og hvad gør da Kristus overfor et saadant Væsen? Holder han Idealet frem foran det og siger: Virkeliggør det eller dø? Bruger han Idealet til dermed at knuse og tilintetgøre os? Nej, men ved i usigelig Barmhjærtighed at tage os, som vi ere; ved at forlade os vor Synd ikke syv Gange men halvfjerdssindstyve Gange syv Gange, ved denne Naadens Opdragelse opelsker han lidt efter lidt i os den Kærlighed til Idealet, som alene kan sætte den stadige Tilnærmelse til det i Gang. Paa Idealet selv slaar han Intet af, men Mennesket giver han den syndsforladende Naades guddommelige Afslag, for ad denne Vej, den Eneste, at kunne føre ham op paa det ideale Livs Højder. Om denne Vej til Idealet ved Handskemoralen Intet. Den giver Idealet, hvad dets er, men nægter Mennesket, hvad Kristus indrømmer det. Der-

for er den en **hyperidealistisk** Moral, og med sin Ivren for det Bedste bliver den i Virkeligheden en Fjende af det Gode; thi hvor vi »hører kun Loven — tordne fraoven: — Dø, eller gør, hvad en Synder ej kan!« der bliver det kun Fortvivlelse eller Ryggesløshed, men aldrig et i kristelig Forstand sædeligt Liv. Et saadant Liv kan kun spire frem under den syndsforladende Naades milde Sol. Fejlen ved den første Redaktion af »En Handske« er, efter min Formening, ikke, at den ender med et Kompromis, men at dette til Baggrund har den falske Ligheds- og Ligestillingstheori, som derved ikke kommer til sin fulde Ret. For Kompromisser blive vi aldrig frie i denne Verden. Gud har indgaaet et Naadens Kompromis med os, og vi skulle indgaa saadant med hverandre, og ikke indlade os paa saadanne hyperidealistiske Skridt, som det f. Ex. maa betegnes, naar der i Sverige har dannet sig Foreninger af unge Piger, som kun ville gifte sig med, hvad de kalde fuldkommen sædelige, d. v. s. fuldkommen kyske Mænd. Det tør vel hænde, at disse Foreninger af unge Piger, saafremt de, hvad betvivles, blive deres Beslutning tro, ville ende som ligesaa mange Foreninger af gamle Jomfruer. Fuldkommen kyske Mænd! hvor skulle vi søge dem, naar efter Herrens Ord »hver den, som ser paa en Kvinde for at begære hende, allerede har bedrevet Hor med hende i sit Hjærte«? Man maa dog kunne indse, at det er en Misforstaaelse af den rette Aand og Mening i Bjærgprædikenen, der tager Sigte paa det fuldkomne Livs Tilstande, naar man uden nærmere Bestemmelser gaar hen og anlægger dens ideale Maalestok for Kyskheden paa det virkelige Liv

med Ufuldkommenhedens Tilstande. Hertil kommer, at hvor fundamental en Betydning Kyskhed end har, saa gaar det dog ikke an at identificere Kyskhed og Sædelighed i den Mening, at naar man blot bliver gift med en kysk Mand, saa er alting godt. Herom er der træffende i en Bladanmeldelse af »En Handske« udtalt, at »det lader sig særdeles godt tænke, at Svava vil blive fuldstændig bedragen for sand Livslykke, naar hendes Elskov engang falder paa en nok saa »ren« Brudgom, der i andre Retninger kunde være langt mindre »sædelig« (ethisk) end Alf. Man træffer jo i Virkeligheden f. Ex. Kvinder, baade gifte og ugifte, om hvis Dyd i kønslig Henseende der ikke er fjærneste Grund til at tvivle, men som ere højst utaalelige, ukærlige, urene i mange Maader.« Her er Forskellen slaaet fast mellem Kyskhed som det snevrere og Sædelighed som det videre, den hele menneskelige Leven, Handlen og Liden omfattende Begreb, og det bør fastholdes, at et Menneske endnu ikke er sædelig, fordi han er kysk, ligesom det paa den anden Side — overfor Bohêmerne — bør fastholdes, at Kyskhed eller sædelig Renhed er en saa væsentlig Bestanddel af Sædeligheden, at Samfundets Grundvold vilde vakle, dersom deres Opfattelse af »Sædelighedsspørgsmaalet« nogensinde kunde trænge igennem. Hvor lidet tiltalende Æmnet end er, tillader dog et historisk Omrids af Vantroen og dens praktiske Konsekvenser ikke, at Bohêmemoralen lades ganske uden Omtale, men jeg maa have Lov til at gøre kort Proces med en Moral, som ikke blot af Bjørnson er betegnet som »svinsk«, men som af en af dens egne literære Repræsentanter er betegnet med

samme velfortjente Navn. Jeg tænker paa Arne Garborgs Udtalelse i »Mannfolk«: »Ja, vi er nogen Svin. Vi er Svin; men hvad Satan skal vi gøre.«

Ordet Bohême, egentlig en Zigeuner, har, i hvad Franskmændene kalde la langue verte, Betydningen af et udsvævende, demoraliseret Menneske, og kan sammenstilles med det franske Ord Libertin, der baade betyder en Fritænker og et umoralsk Menneske, som jo ogsaa i det virkelige Liv »den frie Tanke« viser sig at gaa Haand i Haand med »den frie Kærlighed«. En slet Theori føder en slet Praxis, og omvendt. Den usædelige, materialistiske Livsbetragtning har, som De Alle ved, givet sig Udslag i en usædelig Romanliteratur, fornemmelig i Frankrig, men i de senere Aar have ogsaa nordiske Forfattere begyndt at producere sig i denne fordærvelige Genre. Vi kende alle Navnene Hans Jæger, Chr. Krogh, Arne Garborg, Aug. Strindberg, Gustav af Gejerstam, og kunde ogsaa nævne Navne fra vor egen Literatur. Disse Usædelighedens Talsmænd søge at gøre Propaganda for Sagen ikke blot med Pennen, men de have stiftet Foreninger og udsende Missionærer, der i Foredrag søge at oplyse Verden om, hvad den sande Sædelighed er. Saaledes findes i Upsala Foreningen »Verdandi«, som i sin Tid udsendte Studenten Victor Lennstrand, der paa offentlige Foredragsmøder opfordrede til, at Familier med Døtre skulde aabnes for de unge Studenter, for at der saaledes kunde gives dem Lejlighed til at praktisere »den frie Kærlighed«. I Slutningen af 1887 var Gustav af Gejerstam fræk nok til at optræde i Kjøbenhavn med Foredrag om beslægtede Æmner. Og hvad er det da for en Anskuelse, som disse

Folk søge at skaffe Indgang? Det er Ligheden og Ligestillingen mellem de to Køn, men saaledes at forstaa, at de for Kvinderne hævde Retten til at leve ligesaa ukysk som mange af Mændene gøre. De ville ikke med Bjørnson Kønnenes Lighed i Kyskhed men i Ukyskhed. De forkynde den Lære, at Kyskhed er et Onde, Aarsag til mangfoldige af Samfundets Ulykker, f. Ex. til Fattigdom ved at befordre Frugtbarheden og Befolkningens Tilvæxt, og til flere baade mandlige og kvindelige Sygdomme, blandt hvilke sidste de ynde at fremhæve Blegsoten, skønt de største lægevidenskabelige Autoriteter have erklæret, at denne Sygdom ikke har noget som helst med Kyskheden at skaffe. De lære, at Ukyskhed er et Gode, en moralsk Pligt for alle Mennesker, hvorfor man skal følge Naturens Drift ved kønslig Omgang fra 14—16 Aars Alderen af, dog saaledes, at man ved »præventive Forholdsregler« sikrer sig mod at faa for mange Børn, og de afvise den Betragtning, at de, der bruge saadanne Forholdsregler, gøre sig skyldige i en Art Mord. De hævde, at Kønsdriften er uimodstaaelig, og sætte ogsaa derved Mennesket i Klasse med Dyrene; Driftens Uimodstaaelighed er jo et Særkende for Dyret, medens Evnen til at gøre den Modstand er et af den menneskelige Naturs Adelsprivilegier, der, foruden meget Andet, viser, at Mennesket er et fra Dyret kvalitativt forskelligt Væsen. De bekæmpe det pligtbundne Ægteskab som en i højeste Grad fordærvelig Institution, og kræve en Ægteskabslovgivning, som legitimerer de frie og løse Forbindelser, og se i en saandan Ordning »det eneste mulige Middel til at forebygge Prostitution«, og de ere stolte over her at have fundet et virksomt Middel mod et

stort Samfundsonde, »men den Opfindelse — at Prostitutionen vil ophøre, naar alle unge Piger fra deres fjortende Aar giver sig til gratis at være Skøger — den er da ikke saa særlig stor« (V. Klein: Det literære Venstre og det saakaldte Sædelighedsspørgsmaal, S. 12). Af Strindberg høre vi, at Ægteskabet er en Opfindelse af den listige Kvinde for at kunne forene Behagelighederne af at tilfredsstille Kønsdriften, undertrykke Manden og leve et mageligt Liv paa hans Bekostning uden at arbejde. Det er Kvinden, som har opfundet baade Ægteskabet eller den lovlige Prostitution, i hvilken hun betales pr. Akkord, og den egentlige Prostitution, i hvilken kun betales pr. Gang. Al Sædelighedsbevægelse udgaar fra Kvinden; thi Prostitutionen, som har været mangfoldige Mænds Redning fra Ægteskabets Slaveri, hindrer Indgaaelsen i Ægteskabet, og Kvinden vil have Manden for sig selv, og under ikke andre Kvinder, hvad hun lidenskabeligt og hemmeligt attraar selv. Han definerer Ægteskabet som en Indretning for at »Hannen« og »Hunnen« skal parre sig og faa Unger og tvinges til at skaffe Føde tilveje for sig og Ungerne. Han betegner Familien som alle sociale Lasters Hjem, han haaner Moderkaldet med de Ord, at han ikke anser det for nogen ærværdig Handling at føde levende Unger. Han gaar af alle nordiske Bohêmer videst i kynisk Raahed, men, mere eller mindre afdæmpede i Form, Stil og Tone, i Hovedsagen ere de Alle enige, i den Anskuelse: »Usædelighed som Tilfredsstillelse af den naturlige Drift er et Gode, Sædelighed som Tvang paa Naturen er et Onde. Ifølge denne Anskuelse bestaar Sædeligheden ikke i Aandens Herredømme

over Naturen eller i Frihed, men i at adlyde Naturens Krav og følge sin Lyst, altsaa i Trældom. Forsagelse og Afholdenhed ere ikke Dyder, men Laster. Synd i Betydning af Ulydighed mod Guds Bud existerer ikke; det Eneste, som kan kaldes Synd, er Ulydighed mod Naturens Lov, mod Driften og Lidenskaben.

Denne Anskuelse, som gør Dyden til Last og Usædelighed til en Fortjeneste, krænker i den Grad Følelsen af det for Mennesket Værdige og Sømmelige, at man skulde tro, at den var ufarlig. Den vilde maaske ogsaa være det, naar der ikke i den faldne Menneskenatur var dyriske Instinkter, som den henvender sig til og stimulerer ved at fremtræde i Romanliteraturens æsthetiske Klædebon og spændende Scener; thi i denne Servering lader det store Publikum sig enhver Raaddenskab byde. Og naar saa disse usædelige Romaner med alle Forførelsens Kunstgreb, med en Løgnens Sofistik og Subtilitet, der let blænder det uøvede Øje, falder Ungdommen i Hænderne, da anrette de stor Skade. Jeg skal her blot minde om, hvad John Personne i saa Henseende har afsløret os i sin Bog: »Strindbergsliteraturen och osedligheten bland skolungdomen«. Det er nærmest Hjemmets og Forældrenes Sag at vaage over, at de Unge ikke blive indviede i »Gift« — og »Giftas« — Literaturen, hvilken man med Rette har betegnet som »Förgiftas« — Literaturen. Men ogsaa Loven og de offentlige Myndigheder burde gribe ind i større Omfang, end sket er. Staten kan ikke være tjent med, at den opvoxende Slægt udsættes for i Bund og Grund at demoraliseres. I det frie Amerika drage Trykkefrihedslovene snevrere Grænser for Usædelighedens Ytringer end herhjemme, hvor man lader alt for

Meget passere. Det gælder fremfor Alt at vaage over den kvindelige Ungdom. I H. Ibsens »Samfundets Støtter« udbryder Konsul Bernick, henvendt til den emanciperede Lona Hessel: »Det har jeg lært i disse Dage, at det er I Kvinder, som er Samfundets Støtter!«. Bernick har Ret; det er virkelig Kvinderne, som er Samfundets Støtter, men — vel at mærke — ikke de emanciperede, men de gudfrygtige Kvinder.

Det Omrids af det 19 Aarh. Vantro, som jeg i det Foregaaende har søgt at give Dem, ville vi slutte med en kort Omtale af Forholdene i vort Fædreland, saaledes at vi, hvad vort Æmne og den for Behandlingen deraf lagte Plan tillader, flygtigt gennemile de to første Trediedele af Aarh., for at dvæle lidt længere ved Tiden efter 1864, som er et af de store Vendepunkter ikke blot i vor ydre, politiske, men ogsaa i vort Aandslivs Historie.

Vi træde ind i det 19 Aarh. med en god Portion fransk Frivolitet og tysk Rationalisme. Det er i Henseende til Troen en tør og ufrugtbar Tid, en Ørkentid. Vel fattes det heller ikke i denne Ørken paa Oaser. Troslivet rører sig i enkelte Egne af Landet, især i Fyn og det sydlige Jylland; men Tilstanden i sin Helhed er en saadan, at den fuldt ud berettiger Grundtvig til i sin Dimisprædiken 1810 at spørge: »Hvi er Herrens Ord forsvundet af hans Hus?« og klage over, at »som en Lyd uden Værd og Betydning høre de Yngre iblandt os Jesu Navn almindelig

nævnes, ja, stort maa vi kalde det, naar de kun høre det saa, naar det ej kommer til dem svøbt i Bespottelse og Haan«. Det skulde dog snart dages og klare op. Herren havde kaaret sig to store Vidner i vort Land, fra hvem fornyede kristelige Strømninger skulde udgaa til at sætte det i Frugtbarhed og Grøde. Det var Mynster og Grundtvig, højst forskellige Individualiteter, Repræsentanter for den kirkelige Konservatisme og det kirkelige Fremskridt, for den kristelige Visdom og den kristelige Kamp, forskellige i Kristendomsforkyndelsens Art, men Begge staaende paa Kristi Evangeliums Grund med Front mod en vantro Tidsaand, som fornægtede dets Guddomskraft til Helliggørelse og Saliggørelse; Begge udvalgte Redskaber til Troslivets Fornyelse i de forskellige Samfundslag og Kredse. Næst Gud skyldes det dem, at Troen atter blev en virkelig Livsmagt i Danmark.

Var det religiøse Ideal formørket i dette Aarh.s Begyndelse, da traadte med den paany opvaagnende historiske, poetiske og videnskabelige Sans det naturlige Menneskelivs Idealer, Humanitets- og Kulturidealerne frem med desto større Styrke og Klarhed. Med det nye Aarh. begyndte en Morgenrøde fra Ideernes Himmel at lyse over de danske Sletter. Som en tidlig Vaarbebuder kom Henrik Steffens hertil. Fra hans begejstrede Tale udgik Lyn, som tændte Aanderne, og hans Røst vakte Fuglesangen i Daneskoven. Fra Øhlenschlægers og Grundtvigs Digterharper løde Toner, til hvilke hele Norden lyttede, og et helt Kor af Sangere fulgte efter dem. De sang — og herpaa beror Hemmeligheden ved deres Sanges Magt — de sang om det evigt Menneskelige i den nordiske Folkeejendommeligheds Form

og Skikkelse, saa de, som lyttede til deres Sange, bleve betagne ikke blot af de skønne, men ogsaa af de hjemlige Klange og Toner, som derigennem slog dem imøde; de sang om den nordiske Oldtid med dens Gudeverden, dens Kæmpeliv og Kraft; om den nordiske Middelalder med dens Ridderborge og Klostre, dens Kamp og dens Elskov; om den nordiske Naturs Skønhed, og om Menneskehjærtets Glæder og Lidelser, om Kærlighedens Lykke og Kval. De sang en ny Tid ind, hvis Særkende er de æsthetisk-romantiske Idealers Herredømme, der vedvarer til 1864, og heller ikke siden den Tid har tabt deres Magt, om de end ere blevne tilbagetrængte af den moderne Realisme med dens mange falske Idealer, der have virket overvejende ved det Nyes Magt d. v. s. ved det for Publikum Nye, thi i sig selv ere de kun en Fornyelse af gamle Vildfarelser.

Efter 1830 træder en ny Faktor til. De politiske Frihedslængseler begynde at røre sig. Den stænderiske Forfatning siden 1835 tilfredsstiller dem ikke, og Spændingen voxer i Fyrrerne med stedse videregaaende Frihedskrav. Da udbryder Februarrevolutionen 1848, og Bevægelsen fra dette politiske Jordskælv forplanter sig ogsaa til os. Vi faa en fri Forfatning. Samtidig udbryder det slesvig-holstenske Oprør, og i den treaarige slesvigske Krig indsamle vi en Skat af stolte og lyse Minder, paa hvilke vi leve højt i de følgende Aar. Carl Ploug med sine malmfulde Sange om Frihed og Fædreland og det treenige, frie og mægtige Norden, er en veltalende Tolk for det, som rører sig i denne Tid, hvor man samles om det nationale Ideal.

Da kommer Aaret 1864 med Opgivelsen af

Dannevirke, Indtagelsen af Dybbelskanserne, Erobringen af Als og — Tabet af Slesvig. Med Smerten over det friske Tab fornyes de tunge Minder fra 1807 og 1814. Er ikke Danmarks Historie bleven Historien om den dalende Stjærne? Engang funklede den som en Stjærne af første Rang paa Verdenshistoriens Himmel, men bestandig er den aftagen i Størrelse, og er den ikke nu sin Nedgang nær, er ikke Udslettelsens Dom udtalt over det danske Folk og Rige i den Højestes Raad? Vi stode efter Fredslutningen i Wien paa Randen af den farligste Afgrund, den folkelige Selvopgivelse. Det Spørgsmaal rørte sig i mange Hjærter: Kan dette sønderlemmede Folk, dette lemlæstede Rige vedblive at bestaa? En Matheds- og Sløvheds-Aand truede med at bemægtige sig os, og en indre, ideløs og egoistisk Politik, der satte Særinteressen over Almeninteressen, og udartede til et elendigt Magtstræv, syntes ligesaa lidt som en frembrydende Vantro, der erklærede vore hidtidige religiøse og sædelige, nationale og æsthetiske Idealer for Fordom og Dumhed, skikket til at opvække og opløfte os. Og dog skulde netop den naturalistiske Vantros Aand saaledes som den siden 1870 har givet sig Udslag i det politiske og literære Venstre med dets falske, individualistiske Frihedsbegreb og forfatningsstridige Frihedskrav og samfundsopløsende Lærdomme tjene til at forny den religiøse og nationale Bevidsthed, og dermed til at hidføre Grundbetingelsen for Danmarks og det danske Folks fortsatte Bestaaen; thi et Folks historiske Levedygtighed beror ikke paa Tallets men paa Aandens Magt, beror paa, om det er besjælet af Troens og Lovlydighedens, af Fædrelandskærlighedens og Offervillighedens Aand. Foran det Folk, i

hvilket denne Aand bor, ligger Livets og Bedriftens straalende Vej.

Det var udenfra, at den moderne Vantros Strøm brød ind over os, men de, som løftede Sluserne, vare Mænd af vor egen Midte, og Indvielsen til deres Arbejde i den negative Aands Tjeneste modtoge de tildels ved Paavirkning af de filosofiske Lærdomme, som i Tredserne forkyndtes fra Universitetets filosofiske Lærestol af H. Bröchner og R. Nielsen. Skønt Bröchners Filosofi besad en videnskabelig Holdning og Konsekvens, som R. Nielsens fattedes, blev hans Indflydelse dog kun ringe, hvortil det meget bidrog, at han med sin pantheistiske Mystik bevægede sig i de rene, filosofiske Abstraktioners, fra det virkelige Liv langt bortliggende Egne. R. Nielsen derimod foredrog sin Filosofi med en Umiddelbarhed og Friskhed, med en Overbevisningens Kraft og Varme, der i høj Grad maatte tjene til at berede den Indgang. Hvad der af hans Filosofi tiltrak sig den store Almenheds Interesse, var hans dualistiske Lære, at Tro og Viden, skønt absolut uensartede Principer, dog lade sig forene i samme Bevidsthed. Unægtelig strider denne Lære mod »den sunde Forstand«, og syntes allerede dermed dødsdømt, og det endog efter R. N.s eget Votum; thi han erklærer etsteds, at »en Filosofi, der er i aabenbar Modsigelse med den sunde Forstand, er falsk« (Filosofisk Propædeutik, S. 41). Dette forhindrede dog ikke, at Mange begejstret sluttede sig til den nye Visdom i oprigtig Tro paa, at nu var de Vises Sten og Kundskabens Nøgle fundet. For saa vidt den udgav sig for en ny Løsning af et Problem, der er ligesaa gammelt som det er vanskeligt, da maatte Alle indrømme, at Nyheden var ube-

stridelig, men Mange fandt det ligesaa ubestrideligt, at denne nye Lære langt fra at oplyse, end sige, at løse Problemet, tvertimod gjorde det end mere dunkelt og forvirret. Ja, en Doktor i Filosofien, Heegaard, førte i en kritisk Afhandling om »R. Nielsens Lære om Tro og Viden« Beviset for, at den var fuld af »Selvmodsigelser« og »Fejlslutninger«, og Martensen viste det Samme i sit Skrift: »Om Tro og Viden«. Da efter min Overbevisning R. N.s dualistiske Filosofi har tjent til at berede Vantroen Vej iblandt os, til at uddybe Kløften mellem Tro og Viden istedetfor at fremme den »harmonie entre le philosophe et le chrétien«, som Guizot, »den Overensstemmelse mellem Mennesket og Tænkeren«, som Martensen kræver — og efter min Betragtning fattes Enhver, der ikke kræver det Samme som disse To, noget meget Væsentligt i at være Menneske — saa vil følgende Bemærkninger om det nævnte Problem og R. N.s Behandling af det dermed være tilstrækkelig motiveret.

Troen er et nyt Liv, født af Guds Aand. Denne Aand vil ikke blot som det hellige Livsprincip, »Kraften fra det Høje«, genføde vort Hjærte, og saaledes blive den levende Begyndelse til en ny og hellig Livsudvikling; men som det hellige Lysprincip, »Sandhedens Aand«, vil den give os »Forstandens oplyste Øjne« (Ef. 1, 18), »for at vi skulle kende, hvad der er skænket os af Gud« (1 Kor. 2, 12). Der er altsaa i Troen et nyt og helligt Princip for Sandhedens Erkendelse, den intuitive d. e. anskuende og beskuende Erkendelses Princip, en ny Synets Sans, som det naturlige Menneske fattes, hvorfor han ikke kan se og forstaa de Ting, som høre Guds Rige til.

Som enhver anden Genstand, f. Ex. Musiken, for at kunne erkendes og vurderes kræver, at man har Sans for den, saaledes kræver ogsaa Religionen, og hvad der i og med den er skænket os af Gud, sin særegne Sans, og denne Sans er Troens intuitive Evne. »Sagde jeg Dig ikke, at dersom Du kunde tro, skulde Du se Guds Herlighed« (Joh. 11, 40). Denne hellige Evne skal udvikles, saa vi (Menigheden) gaa fremad og »voxe i Kristi Naade og Kundskab« (2 Ped. 3, 18), »indtil vi Alle naa til Enhed i Tro og Erkendelse« (Ef. 4, 13). Dette er Endemaalet for den kirkehistoriske Udvikling.

Denne bevæger sig ikke frem efter den rette Linie, men i mange Svingninger og Krumninger, efterdi Mennesket som det endelige og syndige Væsen er Vildfarelsens Lov undergivet. Den apostoliske Kirke var Ihændehaver af Naadegavernes Fylde, og blandt disse nævner Apostelen Troen og Erkendelsen (Gnosis). Men allerede paa Apostlenes Tid fremtræder en »falsk Gnosis« (1 Tim. 6, 20), som ikke vilde tro for at erkende, men erkende for at tro, og denne udvikler sig i det 2 Aarh.s Gnosticisme til en spekulativ Rationalisme, der satte sig ud over den kristelige Aabenbaring og uafhængig af denne vilde erkende Sandheden, med Ringeagt for Troen som det lavere, ukritiske Standpunkt. I Modsætning til den falske Gnosis blev det Kirkens Opgave at udvikle den sande, og den østerlandske Kirkes Fædre tog denne Opgave op (den alexandrinske Theologi), uden dog tilfredsstillende at løse den, fordi de ikke formaaede at emancipere sig fra den græske Filosofi, som de indblandede i deres theologiske Granskning. De havde imidlertid det Rette for Øje, Foreningen af

Tro og Viden, og de erkendte, at ogsaa den verdslige Viden indeholder Bestanddele af Sandheden. Denne Erkendelse fattes mere eller mindre de vesterlandske Kirkefædre, af hvilke Nogle ansaa den verdslige Videnskab, fornemmelig Filosofien, for henhørende til Djævelens Væsen og Gerninger.

Vi staa her ved Begyndelsen til den Dualisme mellem Tro og Viden, som karakteriserer Middelalderen, og som denne ikke formaaede at overvinde. I lange Tider levede man paa den, uden at dens Braad satte Tænkningen i Bevægelse. En Undtagelse er Joh. Scotus Erigena i det 9 Aarh., efter hvem der forløb to Aarhundreder, inden man for Alvor forsøgte at mediere Tro og Viden, Fornuft og Aabenbaring, at se og fremstille dem i deres indre Forhold og Sammenhæng. Det er Skolastiken, som gjorde dette Løsningsforsøg, der strækker sig gennem tre Aarhundreder og kaldte Tidens mest begavede Aander under Vaaben. Men hvor vaabenfærdigt dette »Theologiens Ridderskab« end var, saa mislykkedes dog Problemets Løsning og maatte mislykkes, fordi det var galt stillet. Man forvexlede Tro og Theologi og identificerede Kristendommen med den romerske Kirkelære. Skolastiken øser ikke af den hellige Skrifts og den kristelige Erfarings levende Kilder, men paatager sig den haabløse Opgave videnskabeligt at retfærdiggøre Romerkirkens Læresystem og godtgøre dets uimodsigelige Fornuftighed! Det viste sig, at Troen i denne Form indeholdt altfor mange for Videnskaben ufordøjelige Bestanddele til at dens Fornuftmæssighed lod sig godtgøre og en Forsoning tilvejebringe. Man havnede da i den berygtede Lære om de »to Sandheder« eller at Noget kan være sandt

i Religionen, som er falsk i Videnskaben, og omvendt, en Lære, hvorimod der maa protesteres baade paa Troens og Videnskabens Vegne. Med Humanismens Frembrud faldt Skolastiken hen.

Fra den uværdige Stilling, hvori Filosofien havde bragt sig selv i Skolastiken ved at gøre sig til »Theologiens Tjenestepige«, blev den udfriet ved Reformationen, efter hvilken den fremtræder som selvstændig Videnskab. Men den emanciperede sig ikke blot fra Romerkirkens falske Autoritet, den sagde sig ogsaa løs fra den sande Autoritet. Cartesius gaar ud fra Tvivlen istedetfor fra Troen, og efter ham søger Filosofien uafhængig af Aabenbaringen at finde Sandheden, og baner dermed Vejen for det 18 Aarh.s Fritænkeri. Rationalismen, baade den engelske og tyske, forlader Kristus, hævder Religionens fuldstændige Rationalitet (»Fornuftreligionen«), opstiller Beviser for Guds Tilværelse og Sjælens Udødelighed, og hviler trygt i Overbevisningen om disses objektive, videnskabelige Gyldighed. Da kommer Kant med sin berømte Kritik af den menneskelige Erkendelsesevne, i hvilken han dekreterer Dualismen mellem det theoretisk og praktisk Sande. Han viser, hvorledes den menneskelige Erkendelse bevæger sig indenfor Tidens og Rummets Grænser, er bunden til Sanseverdenen, saa at vi, om vi end kunne have en praktisk Forvisning, dog aldrig kunne komme til en objektiv Vished om det, som falder udenfor Erfaringsverdenens Grænser, om Gud og de gudommelige Ting. Vi kunne ikke ad Fornufterkendelsens og Tænkningens Vej, men kun gennem den praktiske Fornuft, ad ethisk Vej, komme til Vished om Guds Tilværelse, Viljens Frihed og den personlige Udøde-

lighed. Vor sædelige Bevidsthed postulerer eller kræver Troen paa disse Sandheder. Kants Kritik underminerer den theologiske og filosofiske Rationalisme. Men Filosofien fortsætter trods hans Kritik i det rationalistiske Spor og vil ikke slippe den søde Drøm om Tankens Evne til ved egen Kraft at erkende det Absolute, kun at dette nu søges ikke ved den rent forstandsmæssige, men ved den spekulative eller i Idespejlet skuende Tænkning. Hegel er den spekulative Rationalismes Mester. Ved spekulativ Forvanskning af de kristne Trossandheder tilvejebringer han en Skinforsoning mellem Tro og Viden. Ved J. L. Heiberg blev den hegelske Filosofi indført i dansk Tænkning og Literatur. Vi have tidligere set, hvorledes D. Strausz og F. C. Baur anvendte de hegelske Principer paa den hellige Historie og søgte at forvandle Kristendommen til en Mythe. Vi have ligeledes omtalt, hvorledes den moderne Positivisme lader al Metafysik og Spekulation fare og udelukkende holder sig til Erfaringsverdenen, samt hvorledes Mesteren for den nyeste Modefilosofi, Herbert Spencer, i Modsætning til den oldkirkelige og hegelske Gnosticisme, der mener rationelt at kunne begribe Alt, hævder Agnosticismen eller at det Overnaturlige er et absolut tillukket Mysterium, hvorfor vi ikke kunne komme i noget Forhold til Gud, men Videnskaben maa træde i Religionens Sted. Herpaa vil ingen Kristen kunne gaa ind, hvorimod man med Sympathi maa hilse de Bidrag til en videnskabelig Erkendelse af Personligheds- og Aabenbaringsbegrebet, som ere ydede af Schelling i hans senere System, af I. H. Fichte, E. G. Geijer og en Række Tænkere, som i en filosofisk Theisme have hævdet Person-

lighedsprincipet, Guds og Menneskets Personlighed, i Modsætning til Pantheismen, og dermed faktisk gendrevet R. Nielsens Paastand, at det Upersonliges Filosofi er den eneste videnskabelige. Til R. N.s Theori om Tro og Viden gaa vi nu over.

I sin Polemik imod denne viser Martensen, hvorledes Forholdet mellem Tro og Viden lader sig opfatte enten som et absolut Modsætningsforhold, der udelukker enhver Forening, eller som et Forhold vistnok mellem uensartede Faktorer, men hvor Uensartetheden dog ikke udelukker en Forening af dem. Efter den første Opfattelse bliver to Standpunkter mulige, idet man enten kan fastholde Troen med Forkastelse af Videnskaben, eller man kan fastholde Videnskaben med Udelukkelse af Troen. Paa det første Standpunkt hedder det med S. Kierkegaard: Credo quia absurdum, jeg tror, fordi det er imod Forstand og Videnskab, og lader ikke i fjærneste Grad min Tro anfægte af en verdslig Videns Indvendinger imod den; »Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden« (jfr. S. 101). Paa det sidste Standpunkt hedder det med den autonome, rationalistiske Filosofi: Nego quia absurdum, jeg nægter og forkaster Kristendom og Tro, fordi de stride ganske mod min videnskabelige Erkendelse og Bevidsthed. Begge disse extreme Standpunkter, hvor Springet fra det Første til det Sidste ligger fristende nær, ere klare og i fuldstændig Konsekvens af den antagne Forudsætning om de absolut uensartede Principer. Da ogsaa dette var R. N.s Forudsætning, maatte man vente, at han havde draget Konsekvenserne i den ene eller anden Retning, nærmest i Retning af S. Kierkegaard, til hvis gennemførte Dualisme

mellem Tro og Viden og mellem det Kristelige og det Menneskelige han en Tid lang ganske sluttede sig, men saaledes skete det ikke. Han, »Theologiens«, »Dogmatikens« utrættelige Forfølger og Bespotter, traadte over paa den Ringeagtedes Grund, og gav sig selv til at theologisere og dogmatisere, rent rationelt og filosofisk, og opstillede ud af sin »rene og forudsætningsløse Viden« en spekulativ Theologi, som han udgav for »utvetydig Theisme«, medens den i Virkeligheden var en hedensk Gnosis uden Spor af Theisme; thi Theismens Gud er den personlige Gud, og den logisk-fysiske Guddom, Enheden af »Viden og Magt«, som R. N. konstruerede i sin theoretiske Filosofi, kan aldrig blive en personlig Gud. Det er og bliver den gamle Pan, hvormeget man end vender og drejer ham.

Den kristne Theologi bestrider Paastanden, ikke om de uensartede, men om de absolut uensartede Principer. Fra dens Standpunkt lyder det: Credo ut intelligam, jeg tror, min Tro er Sandheds Tro, saavist som den er den levende Tilegnelse af den guddommelige Aabenbarings Sandhedsindhold, og saaledes indeholder Troen i sig selv en Viden, uden hvilken det jo ogsaa vilde være umuligt for den Troende at bekende sin Tro, at skelne mellem Sandhed og Løgn og bekæmpe Vantroens falske Lærdomme. Denne Viden i Troen betegner Martensen som »den primitive, den centrale Viden, der i sig har Driften til at udfolde sig til Begreb. Fra den udgaar den videnskabelige, den reflekterende og spekulerende Erkendelse«.

Medens den kristne Theologi søger den indre, organiske Enhed af Tro og Viden, og ikke kan er-

kende Differensen mellem Troens Viden og Menneskets naturlige Viden og Videnskab for en uløselig og blivende Modsigelse, men kun for en forbigaaende Modsætning, der vil ophæves, naar engang baade Troen og Videnskaben have loddet og udmaalt alle Tilværelsens Dybheder, saa er der Andre, der vistnok ogsaa søge en Forening af den troende og videnskabelige Bevidsthed, men da de af forskellige Grunde ikke kunne eller ville slutte sig til det theologiske Foreningsforsøg, saa søge de at tilvejebringe en udvortes Overenskomst mellem Tro og Viden, »et Konkordat«, som Martensen træffende betegner det, hvor hver af de tvende Magter faar sit Omraade anvist, med Forpligtelse til at respektere hinandens Grænser og Rettigheder. Det indses let, at en saadan Overenskomst kun kan komme istand ved Indrømmelser fra begge Sider, og at den saaledes tilvejebragte modus vivendi er af prekær Beskaffenhed, fordi den sande Mening af den trufne Overenskomst er, »at man gensidig vil garantere sig mod hinanden og sørge for, at man ikke skal komme til at ruinere hinanden«. Men det af R. N. stiftede Konkordat fører just til Ruinering. Som han har ordnet Forholdet mellem de to Magter, kunne de aldrig komme til at leve fredeligt Side om Side; dertil er hans Viden altfor overmægtig. Misligheden ved dette Korkordat ligger deri, at »denne theoretiske Filosofi ved altfor Meget til, at den kristelige Tro paa nogen Maade kan indlade sig paa at bo tilsammen med en saa mægtig og selvtilforladelig Viden«. Martensen eftERviser, gennem en udførlig Kritik af R. N.s Gudsbegreb, hvorledes han, der til sin theoretiske Filosofi føjer en af den aldeles uafhængig praktisk Filosofi, i

Virkeligheden kommer til at lære to Guder, efterdi »Troens Gud« er en helt anden Gud end »Videns« logisk-fysiske Gud, og saaledes er denne Filosofi i særlig Forstand dualistisk, idet den ikke blot sætter Dualismen i vor Bevidsthed, men i selve den evige Grund, hvorfra vor Bevidsthed stammer (Anf. Skr. S. 42). Hvad denne Filosofi kræver af os, er en logisk, ethisk og psykologisk Umulighed (S. 76 ff.). Hvorledes kan jeg i Troen holde mig til den personlige Skabergud, og til samme Tid i Viden forholde mig til en upersonlig Guddom, der Intet har skabt eller kan skabe? Dette er en logisk Umulighed. Og hvorledes kan jeg som troende Kristen anerkende det Bud: »Praktisk skal Du holde Dig til den Tro, som er overantvordet Menigheden, men theoretisk skal Du holde Dig til Atheister og Antikrister!« Dette er den mest aabenbare Modsigelse mod den kristelige Ethik. Og hvorledes skal »to modsatte Visheder i fredelig Neutralitet kunne være tilsammen i det samme Individ, der paa engang eller til forskellige Tider skal existere efter dem begge?« Dette er en psykologisk Umulighed. Hvor to modsatte Visheder ere tilhuse i samme Bevidsthed, der maa være Kamp og Strid med smertelig Klage over den uopløste Splid, og forholder det sig modsat, er der Fred, da er det den falske Fred og Tryghed, fra hvilken vi bør bede Gud fremfor alle onde Ting at bevare os. Trods alle Protester fra Filosofen R. N. maa det om Mennesket R. N. og til hans Ære antages, at han i sit indvortes Menneske har havt det anderledes end i sin Filosofi, saa at Løsningen af hans personlige Livs Problem er den, at han ligesom Jacobi, der »svømmede mellem to Vande, en Kristen med Hjærtet, en Hedning med

Forstanden«, har vaandet sig i den Smerte, der med sin Braad saarer Enhver, som kommer »ind i Modsigelsen af en personlig Dobbeltexistens«. At det virkelig forholdt sig saaledes med R. N., stadfæstedes af hans Foredrag; thi naar han lod Tro og Viden komme til Orde, da fik man visselig ikke Indtryk af, at det var en venskabelig Tankeudvexling mellem to fredelige, hinanden velsindede Magter, nej, Krigstrompetens skingre Lyd var i deres stærke Røster, og man mærkede, at man her stod overfor to uforsonlige fjendtlige Magter, mellem hvilke der kun kunde blive Fred paa Betingelse af den ene Parts absolute Underkastelse. Og om den ene af de krigsførende Magter, Viden, maatte det siges, at han ofte brugte uridderlig Færd; thi han kæmpede ikke blot med saglige Grunde, men ofte ogsaa med Spot, og det var ikke blot »Theologien«, han spottede; men ogsaa selve de religiøse Realiteter, f. Ex. Underet, søgte han at latterliggøre; og paa ægte, frivol Fritænkervis raillerede han stundom over den bibelske Historie, hvor han kunde finde Anledning til det, f. Ex. over Fortællingen om Herrens og de to Engles Besøg hos Abraham i Mamre, hvor han opholdt sig over, at Sara bagte Kager til Herren, og at denne og de to Engle fik Kalvesteg og Tykmælk til Middag, en Behandling af den bibelske Historie, der, hvis den skulde gennemføres, vilde blive ligesaa ødelæggende for den, som det for Poesiens fine Blomster vilde være, dersom de skulde overgives til Behandling af den nøgterne og prosaiske Forstandigheds raa og plumpe Hænder. Hertil kom, at hans Polemik mod »Theologien« ofte var uredelig, idet han tillagde Theologien paa dens nærværende Standpunkt Lærdomme og

Meninger, som den forlængst havde opgivet som uholdbare, f. Ex. Læren om Biblens verbale Inspiration.

Hvad her er anført, vil være tilstrækkelig til at give Dem et Begreb om R. N.s Filosofi om Tro og Viden, der visselig ikke var sund Føde for den akademiske Ungdom. Størstedelen af denne var ude af Stand til at have nogen selvstændig Dom om Sagens Realitet, medens de ikke kunde andet end bestikkes af den ofte henrivende Veltalenhed, hvormed denne Filosofi fremsattes, og fristes til at antage den paa Lærerens Autoritet. Men dersom Forholdet mellem Tro og Viden virkelig var, som af R. N. paastaaet, hvad skulde man da gøre? Forsøge paa at existere efter denne Lære? Nogle forsøgte for ramme Alvor derpaa; men om Flertallet maa det antages, at de snart indsaa, at her forelaa et Enten—Eller, og Nogle have da med S. Kierkegaard valgt Troen med Udelukkelse af Viden, et Standpunkt, man maa agte, selv om man ikke personlig kan indtage det; Andre derimod have valgt Viden med Udelukkelse af Troen, den negative Aands Vej.

Til disse Sidste hører G. Brande's. Hans kritiske og Enhed søgende Aand tillod ham ikke at finde Hvile hos R. N., mod hvem han udgav et Skrift: »Dualismen i vor nyeste Filosofi«, der vakte megen Opmærksomhed ved det umiskendelige Talent, hvormed det var skrevet. Han holdt sig da til Bröchner, hos hvem han fandt den søgte Enhed i Livsanskuelsen. Men denne Filosofi kunde ikke i Længden tilfredsstille ham, og det varede ikke længe, førend han fandt det Standpunkt, hvorpaa han indtil denne Dag staar, en sensualistisk Positivisme. Hans Lærere

bleve Mill, Comte og Taine. Bagved Mill staar den engelske Empirisme, og bagved Comte og Taine den franske Sensualisme. Det er i denne aandelige Jordbund, at Br.s Livsanskuelse er rodfæstet, men mest er han paavirket af den franske Vantro. I den Række af Forelæsninger, han har holdt om »Hovedstrømningerne i det 19 Aarh.s Literatur«, er hans Standpunkt med tilstrækkelig Klarhed lagt for Dagen, og naar der er sagt, at Br. aldrig direkte har udtalt, hvad han egentlig vilde, da gør man ham Uret; thi allerede i Slutningen af sit første Foredrag om »Emigrantliteraturen« udtalte han: »Hovedarbejdet vil blive gennem en Mangfoldighed af Kanaler at lede de Strømninger, som have deres Udspring i Revolutionen og Fremskridtsideerne, herind, og at standse Reaktionen paa alle de Punkter, hvor dens Opgave historisk er endt«.*) Her har han meget klart betegnet sit Formaal som Kamp mod Kristendommen og den bestaaende, paa Kristendommens Grund hvilende Samfundsorden, (»Reaktionen«, som han betegner det), og som Kamp for »Tankens Frigørelse« (fra den kristelige Sandheds eller Aabenbaringens Autoritet) og »Individets Emancipation« (fra den kristelige Samfundsordens og følgelig ogsaa fra den kristelige Morallovs Autoritet), disse to »store Fremskridtsideer«, som den i sit Væsen antikristelige franske Revolution har skrevet paa sit Banner, hvorom den moderne Vantros Børn i deres mange forskellige Afskygninger samle sig, desværre ogsaa Nogle, som anse sig selv for gode Kristne, ja, for de Fremmeligste blandt de Kristne, men for hvem

*) Udhævelserne ere af mig.

man maa bede: »Forlad dem, thi de vide ikke, hvad de gøre«. Det maatte for alle Kyndige blandt Br.s Tilhørere fra først af være indlysende, at han, ligesom hans Race- og Aandsfælle, H. Heine, for bestandig vilde lade »en henvisnende Moders (Jødedommen) aldrende Datter« (Kristendommen) indmure, for at tilbageføre det skønne og »livsglade« Hedenskab i den moderne Skikkelse, hvori Revolutionen paany kaldte det til Live, med andre Ord, at han i den store Sag: Naturalismen contra Kristendommen, vilde optræde som den førstes Sagfører, altsaa som Apostel for den moderne Humanitet, der sætter Kultur- og Civilisation i Kristendommens Sted. Dette var og er hans Formaal, og hans æsthetiske Forfattervirksomhed og Forelæsninger om den moderne Literatur er ham kun Midlet til Opnaaelsen heraf, hvad, foruden af Andre, slaaende er paavist af I. C. Heuch i hans Bog om »Dr. G. Brandes's Polemik mod Kristendommen«, hvor han efterviser Br.s »advokatoriske«, maskerede Angrebsmaade, idet denne saa godt som aldrig nævner Kristendommen ved Navn, men taler paa den ene Side om »Trældom, Reaktion, Bornerthed, Aandløshed, Unatur ligeoverfor Menneskehjærtets stærkeste og dybeste Følelser«, og paa den anden Side om »Frihed, Fremskridt, Virksomhed, Begejstring, Skønhedsliv, stærk, hengivende Kærlighed«, og overlader saa til Tilhøreren selv at anvende alt det Daarlige, hvorom han har hørt, paa Kristendommen, og alt det Gode paa dens Modstander. Heuch belyser ligeledes den »Vantroens Fanatisme«, som ideligt bryder frem i Br.s Skrifter og Foredrag med »en Begejstring, der giver hans antikristelige Virksomhed den religiøse Sektstifters Farve og Glød«, og han

fremhæver med Rette, at den Virkning, Br. fremkalder, for en væsenlig Del beror paa hans »karakteristiske Brug af Sprogets Kunst, denne paa engang fyrværkeriagtig-glimrende, og dog saa roligt henglidende, denne saa frække og dog al Raahed udelukkende, denne saa fine og sublime og dog saa djærve og drøje Stil«.

Naar Br.s Forelæsninger trods deres formelle Fortrin dog i det Hele taget ikke fandt nogen gunstig Modtagelse, da var dette ikke blot begrundet paa, at han i disse gjorde sig til Talsmand for Hedenskabet, men ogsaa paa, at han jævnlig saarede vor religiøse og nationale Bevidsthed. Han taler saaledes etsteds om »Kristus, der vrider sig paa Korset«, en Ytring, gennem hvilken Jødehadet glimter frem, og i et Citat af »Corinna« anvender han Herrens Ord til Synderinden, Maria Magdalena: »Hendes mange Synder ere hende forladne, fordi hun elskede meget« paa »Hjærtets Forvildelser«, som om Forladelsen for Kvindernes, og altsaa vel ogsaa for Mændenes Elskovssynder var betinget af den større eller mindre Lidenskabelighed, hvormed de have givet sig hen i Synden, medens Meningen af Herrens Ord er, at fordi denne Kvinde har faaet sine mange Synder forladne, derfor elsker hun ham meget, saaledes som hun i Gerningen, umiddelbar før denne Ytring af ham, havde vist det ved under Angerens og Taknemmelighedens Taarer at overøse hans Fødder med Alabasterkrukkens dyrebare Salve. Og som Br. saarede den religiøse og sædelige Bevidsthed hos sine Tilhørere, saaledes ogsaa den nationale ved den nedsættende Maade, hvorpaa han omtalte flere af vore ypperste Mænd, f. Ex. Thorvaldsen, I. F. Schouw og Grundtvig, til

vilken Sidste han hentydede med følgende Ord: »En
aster sig paa den Rolle at være Guddommens Profet,
ıder sig dyrke som en Pave, og lader endnu som
)lding unge Kvinder komme til sig for at kysse hans
ystende Hænder«. Hertil kom hans ofte gentagne
'aastand om, at Aandslivet hos os i de nærmest fore-
;aaende Decennier havde været sterilt og stagne-
ende, skønt vi dog ogsaa i dem havde udmærkede
Aænd at se op til — man tænke paa en Theolog som
Martensen, paa Lærde som Madvig og Worsaae,
ılle tre europæisk berømte, og flere end disse Tre
kunde nævnes. I Modsætning til det golde Liv hos
)s henviste han stadig til »det moderne Europa«, for
ıvis høje Aandsliv han jo selv stod som Repræsen-
tanten, vel den Eneste i Danmark, saa det var kun
ved hans Haand vi kunde faa Del i »Humanismen«,
om vi da ellers vare skikkede til at modtage den,
hvad maatte anses for noget tvivlsomt, ifølge hans,
skulle vi kalde det hovmodige Udtalelse: »Da en Part
af Menneskeheden maa betragtes som vilde Dyr, en
anden Part som sande Aber og den aldeles over-
vejende Majoritet som Dosmere og Ignoranter, er det
let at se, i hvad Forhold til Sandheden den offentlige
Moral og den offentlige Mening i Almindelighed vil
staa«. Det maatte nærmest være blandt »Aberne«,
at Br. kunde gøre Regning paa at vinde Tilhængere.
»Mennesket er dualistisk, Aben er monistisk; skulde
det radikale Middel til Dualismens Afskaffelse maaske
bestaa i at reducere Mennesket til Abe?« skrev Dua-
listen R. Nielsen med polemisk Sigte paa Monisten
G. Brandes.

Meget Vand er løbet i Stranden, siden »Emigrant-
literaturen« satte den ukritiske, paa ny Visdom opsatte

[illegible] staar det vel klart for [illegible] æsthetisk Hen- [illegible] vort Aandsliv. [illegible] Styrke i det Nega- [illegible] derfor er han uskik- [illegible] thi udkræves, at [illegible] ningsarbejdet, men [illegible] kan lede Opbyg- [illegible] Grund. Men [illegible] intetsomheist, [illegible] Kritiker og fortrinlige [illegible] Fundamenter; thi den [illegible] Metode og psyko- [illegible] Taine, og vi [illegible] har Br. dog ikke [illegible] har bevist, at han [illegible] Originalitet, og V. [illegible] hvorledes han er endt med at [illegible] den rent formale, artistiske Teknik, og i Over- [illegible] dermed er det, at han har erklæret J. [illegible] et artistisk Talent uden Ideer«, [illegible] største Digter i den nyere Tid. Lige- [illegible] som denne Dom er hans Paastand, at [illegible] Literaturs Liv skal kendes derpaa, at [illegible] Problemer under Debat. Jeg har om dette [illegible] udtalt mig i det Foregaaende og noterer her [illegible] Ytring af Biskop Monrad: »Tror Br. [illegible] at det har nogensomheist væsentlig Betyd- [illegible] som Digter, at han har sat Reli- [illegible] Debat? Kan han virkelig være blind [illegible] denne Anskuelse vender tilbage til [illegible] følge hvilken Poesien har sit [illegible] Kunsten har sine egne Pro-

blemer, men de ere rent kunstneriske.» Imidlertid, hvor uholdbare mange af Br.s æsthetiske Theorier end ere, de sloge dog an hos flere digterisk begavede unge Mænd blandt hans Tilhørere og satte Frugt i »det literære Venstre« med den moderne Realismes Individualisme og Pessimisme og uhyre Ensidighed helt igennem. Med Stolthed saa Br. paa disse »det moderne Gennembruds Mænd«, som han kaldte dem, men af hvilke senere nogle af de Betydeligste som Holger Drachmann og Karl Gjellerup have forladt ham; ja, saavidt er det kommet, at Br. i Slutningen af 1886 i en Bladartikel om Chr. Kroghs Smudsroman »Albertine« halvt klagende taler om »det Par Venner«, som »fri Literatur og fri Kunst« har her i Norden, og om den Forfølgelse, de ere udsatte for af »Halvdannelsen«. Dog, om den moderne Realismes Literaturbevægelse herhjemme skal jeg ikke nærmere udtale mig. Den er med stor Dygtighed værdsat af Fr. Jungersen i hans Bog: »Hvad er Sandhed?«, hvilken jeg meget maa anbefale Dem at læse.

Br., der taler saameget om at sætte Problemer under Debat, har ikke givet os nogetsomhelst Bidrag til Løsningen af det største af alle Problemer, Existensproblemet. Idet han taler om »den frie Tankes« Mod til at indlade sig paa Erkendelsen af Alt, afgiver han den Erklæring, at »Evnen ikke er voxet med Modet, og nu som før raver Menneskeheden i det uendelige Mørke, og begriber Intet af sin Tilværelses Hemmelighed. Hvortil fødes vi, hvorfor leve vi hvad fører det Hele til? Man er ikke rykket Svaret paa disse Spørgsmaal nærmere« (Emigrantlit. S. 76). Dette er Agnosticisme, den Falliterklærlng: Herom ved jeg

slet Intet! Nej, herom ved Br. Intet, og kan han Intet vide, saalænge han udelukkende holder sig til »Videnskaben« og ikke vil indse, at Tilværelsens Gaade ikke er en blot Erkendelsens Gaade, men selve Livets Gaade, der som saadan ikke lader sig løse rent rationelt, men kun kan løses existentielt, det vil sige, ved at man existerer som Kristen, lever det aands- og pligtbestemte Liv, der har sin Kilde i Troen eller Kristusamfundet, og som i sig bærer den usvigelige Vished om at være en evig Realitet, over hvilken Døden slet ingen Magt har. I Aandens Verden er det Synden, som er Døden, og i Troen eller Genfødelsens Liv er Synden overskaaret i Roden; her har Døden tabt sin Magt og Ret. Først naar vi fra »Videns« Grund, denne synlige, den sanselige Iagttagelse og Forstandens Herredømme underlagte Verden, træde over paa »Troens« Grund, den usynlige Verden, Aabenbaringens, Bønnens og Samvittighedens Verden, kunne vi modtage den rette Løsning af det Grundproblem, som den frie Tanke eller Filosofien blot kan stille, men aldrig paa egen Haand løse. Br. er kun halvbefaren paa Tilværelsens uendelige Ocean, og om den Del af det, som han ikke har befaret, ved han selvfølgelig Intet, og kan han Intet lære os.

Hans Fejl er, at han bliver staaende ved Viden med Udelukkelse af Troen, eller, som det ogsaa kan udtrykkes, at han ensidig fastholder Frihedsprincipet med Udelukkelse af Autoritetsprincipet. Herom siger han: »Hvad jeg for min Del vil konstatere er kun det, at Autoritetsprincipet som saadant, der spærrer Vejen for enhver Diskussion, er det sletteste, det mest nedværdigende af alle og har dømt sig selv« (Reaktionen i Frankrig S. 159). De forstaar Alle, at den,

som forkaster Autoritetsprincipet, han forkaster Gud, som er al Autoritets Kilde; thi paa Guds Autoritet hviler Kongens, Øvrighedens, Forældrenes, Husbondens og al anden Autoritet paa Jorden. De forstaar lige saa let, at det er forgæves at protestere mod Autoritetsprincipet, eftersom man nu engang ikke kan undgaa det, »om man saa end vilde opstille det at tvivle om Alt som Aandslivets højeste Princip«, og at der altsaa kun kan blive Tale om, »hvilken Autoritet man skal vælge, hvilken Autoritet, der har Sandhedens Ret og Myndighed til at fordre Underkastelse, enten Guds Aabenbaring eller »den frie Tankes« Resultater . . . Er selve Autoritetens Princip, dette, at der gives en højere Magt, som har Ret til at kræve ubetinget Lydighed af Alle, »det mest fornedrende, det mest fordummende, det sletteste af alle Principer«, da er med det samme enhver Religion dømt som den mest fornedrende og fordummende af alle Vildfarelser. Thi Religion uden Anerkendelse af Gud som den absolute Autoritet, af hans Vilje som den absolut gyldige, af hans Ords Indhold som det absolut sande, der dømmer enhver Mennesketankens Afvigelse derfra som Løgn, er ikke tænkelig . . . At stemple selve Autoritetens Princip som slet og nedværdigende, er ganske det samme som at give Kristendommen disse Prædikater« (Heuch, S. 28 ff.) At Autoritetsprincipet skulde spærre Vejen for enhver Diskussion, er Nonsens; det stiller kun Diskussionen paa en anden Grundvold og gør den alsidig, idet Sagen nu kan ses fra to Sider, hvilket er Betingelsen for al Dialektik og Sandhedserkendelse. Al Sandhed er den Enhed, som resulterer gennem Modsætningernes rette Formidling i Tankens Debat. Den sande Monisme hviler paa Dua-

lismens Grund, og Tilværelsen er helt igennem dualistisk. »Den Højestes Gerninger ere stedse To, den ene mod den anden,« siger Siraciden. Forsætlig at tillukke Øjet herfor og hylde en udialektisk Monisme er imod al sund Filosofi.

I »Mennesker og Værker« taler Br. om »vor Tidsalders deterministiske Hang til at forklare Sjælelivet ud fra klimatiske, folkepsykologiske Bestemmelser«. Han har Ret, vor Tid har Hang til Determinisme, og ogsaa i denne Henseende er Br. et af Tidsaandens Børn. Vi have tidligere talt om den materialistiske Determinismes Opfattelse af Verden og Mennesket, hvor Alt, ogsaa det menneskelige Sjæle- og Aandsliv, forklares af Atombevægelser; men hvorledes Tanke og Følelse, Vilje og Samvittighed kunne fremgaa af Hjærneatomernes Bevægelse, formaaede man rigtignok ikke rationelt at forklare, saa vi med Rette betegnede Materialismen som en Tro, hvormeget den ènd pukker paa sin Videnskabelighed. Ligesaa fattig paa fyldestgørende Forklaring som den materialistiske er ogsaa den monistiske Determinisme, efter hvilken de legemlige og sjælelige Fænomener ere at betragte som de to Sider af det ene og samme Væsen eller, som Høffding udtrykker det, »et og samme Indhold udtrykt paa to Sprog«. Men, vel at mærke, den Ene, der lader sit Indhold fremtræde snart i fysiologiske og snart i psykologiske Fænomener og saaledes taler to Sprog, er Gudinden Natura, den vantro Monismes Afgud; det er Naturen og ikke Gud, som er Tilværelsens Princip. I Virkeligheden falder den monist. Determinisme sammen med den materialist., og det er denne Determinisme, Br. hylder, og ikke dens tredie Form, den duali-

stiske D., »der antager en egen Bærer af de psykiske Kræfter, en immateriel Sjæl«, uden derfor at gøre noget Brud paa Principet om Natur- og Nødvendighedslovens absolute Herredømme, hvilket først vilde være Tilfældet, »naar der i det Psykiske ogsaa indlagdes Viljesfrihed, men derom er her naturligvis ikke Tale« (Kirkelig Literaturtid. 1888, S. 10). Hverken Determinismen eller dens Modsætning, Indifferentismen, Læren om den ubetingede Valgfrihed, er Sandheden. Det Usande i dem bestaar i, at de hver især gøre en Side af Sagen til hele Sagen. I den sande Frihed, den frivillige Lydighed imod Gud, er Friheden og Nødvendigheden sammensmeltede til Et i den Kærlighed til det Gode, hvori vi sige: »Jeg kan ikke andet!«

Br.s »determinist. Hang« til at give Alt en fysisk Forklaring, skal jeg oplyse med nogle Exempler. Hjemmet og Familien med den huslige Arne udleder han »af en eneste, grumme simpel, lav, klimatisk Nødvendighed — Nødvendigheden af kunstig Varme« (Emigrantl. S. 151). Denne Visdom bliver tilstrækkelig gendreven alene ved Historiens Vidnesbyrd om Hjemmet og Arnen ogsaa i Syden og Østen fra Arilds Tid af. Hvorfor benyttede Br. ikke hellere her den darwinist. Sætning, at Mennesket er »et selskabeligt Dyr«. Han er jo dog ellers saa glad og lykkelig ved at »leve i Charles Darwins Tidsalder«, og han har profeteret, at Darwins Lære vil tilintetgøre den kristne Moral og berøve det orthodoxe Paradis sit Sted ved sin Lære om Menneskets Oprindelse fra Dyrene, ligesom Kopernikus's Lære, efter hans Paastand, har slaaet den kristne Dogmatik ihjel og berøvet det orthodoxe Himmerig sit fysiske Sted (Anf.

[illegible] Karakteren er en Bygmester. [illegible]

[illegible] og Kalk er [illegible] og Kalk, [illegible] Bygmesteren gør noget [illegible] Heraf kommer det, at i én Familie [illegible] et herligt Slot, medens den

nden stadig lever blandt Ruiner« (G. H. Lewes: Goethes Levned og Værker, S. 20). Under den materialist. Determinismes Forudsætning maatte Børnene af samme Forældre og opvoxne under samme Forhold og Omgivelser ogsaa blive fuldstændig ensartede Karakterer.

Br.s materialist. Determinisme træder ligeledes frem i hans Opfattelse af Synden. Ifølge denne er det ikke Synden selv, men »Syndsbevidstheden«, som er »en aandelig Sygdom« (Den romant. Skole i Tyskland, S. 218); Synden derimod er kun, hvad der har Ret til at være, »vor medfødte menneskelige Ufuldkommenhed er i sin Orden« (Æsthet. Studier S. 285). Den følger os med samme Naturnødvendighed som Skyggen følger med Lyset. Den er ikke noget Fremmed og Fjendtligt, som er indkommen i Naturen, men den hører med til Naturens Orden.

Br.s Opfattelse af Elskov og Kærlighed, Ægteskab og Skilsmisse kender De fra vor Omtale af den moderne Kvindeemancipation, ligesom ogsaa her hans Tilslutning til de berygtede Hellenbachske Principer kan bringes i Erindring. Han har ikke undset sig ved at komme med de mest frivole Udtalelser om Køns- og Sædelighedsforholdet, som, for blot at nævne et Exempel, hans berygtede Ytring i »Tilskueren« Jan. 1885: »Askesen, som den for Øjeblikket øves af det store Flertal blandt de højere Stænders ugifte Kvinder, er en Ulykke, en naturstridig Ting, et Offer, som mange Gange bringes en værdiløs Fordom.«

Med sin materialistiske Determinisme og Naturalisme staar Br. ikke blot paa Hedenskabets, men paa et grundfordærvet Hedenskabs Grund, og det er et

saadant Hedenskab, han har arbejdet paa at indføre iblandt os. Forsøget er mislykket. Br. har erfaret, at Kristendommen ikke, som han antog, er »en afdød Tids Aand og Tro«, men en Aandsmagt med en Livets Realitet og Kraft, der trodser flere og stærkere Storme end dem, han har rejst imod den. Den har bevist sin Evne til at være højeste Autoritet i snart to Tusinde Aar, og hvilken anden vil man give os, som er højere og bedre? Thi en højeste Autoritet maa vi have; vi ere ikke skabte til at være Herrer, men til at tjene, og Trangen til Tilbedelse bærer hvert Menneske i sit Bryst; men at tilbede Begreber, Systemer og Ideer, tilfredsstiller ikke vort Hjærtes Trang, vi finde først Hvile i Tilbedelsen af noget Personligt, og hvor Troen paa den levende, personlige Gud er bortkastet, bliver kun Mennesket tilbage. Og det er da ogsaa til Mennesket, at den moderne Vantro henviser os. Istedetfor den kristelige Tilbedelse sætter den Geniusdyrkelsen, Menneskeforgudelsen (S. 293). Denne har havt sin Tid i de romerske Cæsarers Dage, og den er blomstret op paany siden orrige Aarh. Man har dyrket Voltaire og Goethe, og man driver i vore Dage Afguderi med Darwin og Spencer. De, som foragte Guds Ord, nære en blind Tro paa Menneskers Ord! De, som spotte Kristi Evangelium, danne sig et Evangelium af de verdslige Vismænds Ord! De, som ikke ville bøje Knæ for ham, hvem »Gud har givet et Navn, som er over alle Navne«, knæle tilbedende ned for Menneskers Navne, hvoraf mange fare forbi som Stjærneskud og forsvinde! Er Betydningen af Ordet »Frihed«, som de have skrevet paa deres Fane, da den, at man skal være Menneskers Trælle? Ogsaa vi

Kristne se op til Historiens store Mænd. Med Ohlenschlæger udbryde vi: »Hvo føler ej Beundring for det Store!« Men Beundring er ikke Tilbedelse, og det er ikke Tankens Storhed, som er os den højeste. Den sande Storhed er for os den sædelige Storhed, paa hvilken det mere og mindre brister dem, hvis Storhed tilbedes af Vantroen. Vi kende kun En, hvem vi kunne tilbede som det sædelige Ideal, ham, hvem vi med Herder elske og tilbede som »den Reneste blandt de Mægtige og den Mægtigste blandt de Rene«. Og at tilbede dette Menneske, Jesus Kristus, er ikke Menneskeforgudelse, men Gudsdyrkelse i Aand og i Sandhed; thi han er »kraftigt bevist at være Guds Søn ved Hellighedens Aand og ved Opstandelsen fra de Døde.« At Kristendommen er »en falden Storhed«, det er Br.s Dom. Helt anderledes dømte en Mand, for hvem Br. dog har bevaret Ærefrygt, »den store Hedning«, Goethe. Han udtalte i en af sine sidste Samtaler med Eckermann: »Lad den aandelige Kultur kun bestandig skride fremad, lad Naturvidenskaberne voxe i stedse videre Udstrækning og Dybde, og den menneskelige Aand udvide sig saa meget den vil: den vil dog aldrig komme ud over Kristendommens Højhed og sædelige Kultur, der skinner og lyser i Evangelierne«, og, tillader jeg mig at tilføje, i den troende Menigheds Liv, i de Helliges Samfund.

Fra Brandes vende vi os til en anden af den negative Aands Mænd iblandt os, Filosofen H. Høffding. Han har gjort sig fortjent ved at gøre os bekendt med den nyere tyske og engelske Filosofis Historie, i klar og fattelig Fremstilling. Selv har han ikke ydet noget filosofisk System, men af hans »Psy-

kologi« og »Ethik« lærer man hans Standpunkt at kende som den moderne Positivisme og Evolutionisme, og ham selv som en Tænker af udpræget ethisk Kvalitet, hvorved han danner en velgørende Modsætning til Nutidens materialist., aandsfornægtende Vantro. Men med al Anerkendelse af den sædelige Alvor hos denne vor humane Ethiker, er det dog saare langt fra, at man fra kristelig Side kan billige hans Standpunkt og, som Nogle have ment, deri se en Tilnærmelse til de kristelige Principer. Nej, han er i fuldstændig Modstrid med Kristendommen, vil Intet vide om Aabenbaring og Under, og stiller den aabenbarede Religion i lige Linie med de mythiske Religioner, idet han med den moderne Vantro lærer, at den ganske naturligt har udviklet sig af de foregaaende lavere Religionsformer, en Betragtning, som jeg har imødegaaet i det Foregaaende. Han gentager Rationalismens forslidte og saa ofte gendrevne Paastand om Modsætningen mellem Kristi Moral med Menneskekærlighedens Ideal og den kristelige eller theologiske Moral med de »to Principer, Troen og Kærligheden, som det ikke er lykkedes at bringe i Harmoni med hinanden.« Høffdings egen Moral er og vil være religionsløs. »De ethiske Principer«, siger han, »have deres Udspring i selve Menneskets Natur og Vilkaar, uafhængig af alle Autoriteter«, først og fremmest af den religiøse Autoritet. Men dette er kun et Postulat, thi de ethiske Principer lade sig ligesaalidt som selve den menneskelige Personlighed udlede af Naturen alene, men kræver tilligemed denne til deres fyldestgørende Forklaring Antagelsen af et udenfor og over Naturen staaende absolut Personlighedsprincip. Høffding har, idetmindste tidligere, ikke rent ud be-

nægtet dette. I sine Fremstillinger af Nutidens Filosofi hævder han gentagne Gange, at det er Filosofiens Hovedopgave at besvare Spørgsmaalet om Tilværelsens Grund og Maal og fastholde det Absolute baade som videnskabeligt og praktisk Ideal. Men han synes unægtelig nu at have opgivet det som praktisk Ideal, naar han paastaar, at det ikke er af nogen nødvendig Betydning for den sædelige Livsbetragtning, og altsaa heller ikke for den sædelige Livsførelse, en Opfattelse, hvorimod vi bestemt protestere, idet vi sige med Martensen: »Man forstaar sandelig ikke, hvorfor og hvortil et sædeligt Liv skal føres i alle disse endelige og timelige Forhold, naar Religionens Lys er udslukt.« Det er og bliver dog en ganske egen Sag med en Moral som Høffdings, en Moral uden den levende Gud og altsaa uden det dybeste ethiske Motiv; en Moral uden Viljesfrihed og altsaa uden nogen virkelig sædelig Udvikling, thi denne er kun mulig under Valgfrihedens Forudsætning; en Moral uden personlig Udødelighed og altsaa uden Begreb om Personlighedens absolute Værdi; en Moral endelig, der vistnok ikke kan kaldes eudajmonistisk i Ordets slette Bemærkelse, men som dog ikke ved noget andet Maal for Menneskelivet end jordisk Lyksalighed og Velvære, Samfundets og Individets. Med Comte bestemmer Høffding Ethikens objektive Princip som Principet om »den almene Velfærd«, og med Spencer sætter han dens subjektive Princip i »den universelle, uinteresserede Sympathi«. Deler han da ogsaa Comtes velbegrundede Frygt for, at de egoistiske Følelser fremdeles ville gøre sig gældende paa Bekostning af de altruistiske? Nej, hertil er han for meget Spencerianer. Med Spencer nærer han det

visse Haab, at »den bestandig stedfindende Humanitetsproces, ved hvilken vi fra Dyr ere blevne og mere og mere blive til Mennesker«, efterhaanden — Darwin og Lyell! — vil føre Slægten fremad til et »Humanitetsrige«, i hvilket de sædelige Principer ere komne til fuldstændig Herredømme, og hvor det Onde vil være forsvundet, altsaa et jordisk Paradis, og han erklærer, at denne Optimisme »ikke behøver at rokkes deraf, at vi ikke kende Verdensdramaets Afslutning eller engang vide, om det har nogen Afslutning«, nemlig ifølge den materialistiske Darwinismes Opfattelse af Verdensudviklingen som en evig Cirkularbevægelse. Høffdings Verdensanskuelse er agnostisk; han ved Intet om Verdens Princip og Maal, Intet om det hemmelighedsfulde Noget, der staar bagved Tilværelsen, og Intet om, hvorvidt denne er teleologisk eller ikke. Paa alle Sider omgivet af et Mørke, som det med Filosofiens Glas væbnede Øje er ude af Stand til at gennemtrænge, kender han kun Tilværelsen i dens givne Fakticitet og Positivitet, og han ser paa Menneskelivet med Naturalistens Blik; de menneskelige Handlinger ere ham kun Naturfænomener, det sædelige Liv kun en Naturproces, der foregaar i Medfør af Nødvendighedsloven og de denne Lov underlagte fysiske og historiske, fysiologiske og psykologiske Betingelser. Alt, hvad han véd om Tilværelsen, er, at den er lovordnet og evolutionær. Det Forstyrrende og Hæmmende i Udviklingen formaar han ikke at forklare os. Af Synden giver han en Forklaring, som intet forklarer, idet han dels med Sokrates lader den bero paa Uvidenhed, og dels med Darwinisterne ser den som en Rest fra Menneskets dyriske Periode, og med Spencer nærer han det for-

fængelige Haab, at denne Rest efterhaanden vil lade sig bortevolutionere, saa at det faldne Menneske fra det egoistiske Væsen, han hidtil stedse har været, gaar over til at blive det ideale, altruistiske, af »universel og uinteresseret Sympathi« opfyldte Væsen, for hvem det er den rene Natur at ofre Egenviljen og Egeninteressen paa »den almene Velfærds« Alter, et ethisk Mirakel, der er endnu dunklere end Genfødelsens Under. Ingen verdslig Filosofi har formaaet at give nogen tilfredsstillende Forklaring af Synden og det Onde, af Lidelsen, Smerten og Døden. Dette ved Høffding meget vel. Han siger etsteds i sin Ethik: »Den eneste Maade, hvorpaa man kan slippe for disse Vanskeligheder, er at lade være at tænke paa dem, men denne Udvej falder ikke lige let for alle Individer«. Ganske vist! og maa den ikke falde aller vanskeligst for de filosoferende Individer? og er det ikke en ejendommelig Udvej, der her af vor nyeste Filosofi anvises os overfor Problemer, der fremstille sig for ethvert Menneske og paatrængende kræver en Løsning? Høffding har med disse Ord udtalt Erkendelsen af Filosofiens Afmagt til at løse Existensens Gaade, og dermed indirekte anbefalet os fra »Viden« at vende os til »Troen«, der af »disse Vanskeligheder« giver os en Forklaring, som fylder Hjærtet med Trøst og giver os Taalmodighed til at afvente den fulde Forklaring hisset, idet vi i vore Hjærter nynne med Wexels: »Tænk, naar engang er løst hver jordisk Gaade — Besvaret hvert Hvorfor, jeg grunded paa — Men kunde ej med al min Grublen raade — Tænk, naar jeg Herrens Vej skal klart forstaa!« Men Taalmodighed er ikke den verdslige Filosofis Dyd; den vil allerede her lade det komme til den Skuen Ansigt

til Ansigt, der ifølge Existentialfilosofen, Paulus, først kan forventes paa et højere Livets Trin, naar vi ere komne »indenfor Forhænget« (Hebr. 6, 19), d. v. s. bagved denne synlige Verden, der »kun er et Forhæng, et underfuldt, et skønt Forhæng, stort som selve Rummet med Stjærnesmykket og Blomsterpragten, der er vævet deri, med en Uendelighed af Figurer, fuldt af Billeder og Lignelser og Gaader, der i vort Hjærte vække Anelser, vække vor Tanke til at granske dem, granske denne Verdens Kræfter og Love — men dog kun et Forhæng, ikke Sagen, ikke Virkeligheden selv. Først indenfor Forhænget, bagved denne synlige Verden, er den sande, den virkelige Verden, mod hvilken denne Verden kun er et Skin og en Skygge« (Martensen: Af mit Levned, 3, 235).

Den, som sysler med den moderne Vantros Historie, mindes idelig om den gamle Prædikers Ord: »Der er intet Nyt under Solen!« Det er lutter gamle Vildfarelser, som gaa igen. De fremtræde i ny Kostumering, iført Nutidsvidenskabens moderne Dragt, men Væsenet er det samme og gamle. En saadan Genganger er Ny-Rationalismen, der har Tilhængere i flere europæiske Lande, f. Ex. i Tyskland og Schweitz, hvor den har dannet en saakaldet »Protestantforening« og betegner sig selv som den »liberale« Theologi og Kristendom. Dens ædleste nordiske Repræsentant er Svenskeren Viktor Rydberg, der nylig overfor sit Lands Naturalister har talt et mandigt Ord om Kristus som det Menneskelighedens Ideal, Tiden bør se hen til og stræbe efter at ligne, ifald Samfundet ikke skal undergaa altfor voldsomme og smertelige Rystelser. Ogsaa herhjemme har Ny-R.

fundet en Repræsentant i A. C. Larsen eller Theodorus, som han en Tid lang kaldte sig.

Ny-R. vil ligesom den gamle Rationalisme bortskaffe Mysteriet, det Overnaturlige af Kristendommen og fremstille en ren Fornuftreligion. Idet den gaar ud fra den subjektive Fornufts Autonomi, forkaster den Aabenbaring og Under, Treenigheden, Kristi Guddom, Forsoningen og den kristelige Frelseslære, for hvilken den ikke har Brug ifølge den falske Optimisme, der med Pelagius anser Menneskeheden for væsentlig normal og nægter, at Synden er det radikale Onde, hvis Magt Mennesket ikke formaar at bryde, hvorfor han trænger til en overnaturlig Hjælp og Frelse. I Modsætning til den gamle Rationalisme, der gerne vilde give det Udseende af, at den var i god Overensstemmelse med Kirken og dens hellige Skrift, er Ny-R. sig sin Modsætning til disse mere og mindre klart bevidst. og er for det Meste ikke bange for at vedgaa det. Hvad den tilstræber, er Foreningen af den kristelige og den moderne, videnskabelige Kulturbevidsthed, men da den anser Modsætningen mellem Kristendom og Videnskab for »uhelbredelig«, saa bliver, efter dens Betragtning, Foreningen af det Kristelige og Videnskabelige i én Bevidsthed kun mulig derved, at Kristendommen i dens kirkelige og historisk overleverede Form underkastes en grundig Reformation, for at den derved kan vinde en saadan Skikkelse, at et Konkordat med Udsigt til fredeligt Samliv mellem den og Videnskaben bliver mulig. I det Konkordat, som Ny-R. søger at stifte mellem kristelig Tro og moderne Videnskab, er Troen imidlertid højst ilde stedt, efterdi Ny-R. stadigt bevæger sig i negativ Retning,

og for at bevare det gode Forhold til den fordringsfulde Stormagt, Videnskaben, udleverer den det ene Stykke af Kristendommen efter det andet, indtil denne, naar man ser sig ret for, ganske er forsvundet, og det Hele er blevet til blot og bar »Videnskab« og »Videnskabelighed«, eller til Videnskab i Forening med en ubestemt og svævende Religiøsitet som A. C. Larsens, ifølge hvis Begreb Religion er »et af Indbildningskraften formet Følelsesforhold til en eller flere usynlige Magter, hvoraf Mennesket tror sig afhængig« (»Fremtidens Religion«, S. 31). Med en Religion og Religiøsitet af saa elastisk Natur, som den her angivne, vil selv en meget arrogant Videnskab let kunne forliges, men et andet Spørgsmaal er det, om en saadan Religion ogsaa er istand til paa rette Maade at bære en i hver Henseende menneskelig Existens. Ifølge Larsens Ny-R. skal vi Mennesker blive staaende ved Løsningen af de jordiske Opgaver og ikke tage Hensyn til, hvad der følger efter Timelighedslivet, thi »om den anden Verden have vi ingen paalidelige Oplysninger, ja, vi vide end ikke med Sikkerhed, om den overhovedet er til« (l. c. 133). Man skal derfor ikke opstille noget Dogme om Udødeligheden saalidt som om noget som helst Andet, men holde det Hele hen i det religiøse »Følelsesforholds« svævende og ubestemte Almindelighed. Ny-R. vil den dogmefrie, bekendelsesløse Kristendom og paastaar, at den religiøse Inderlighed kun derved kan bevares, ret som om Følelsen taber i Inderlighed ved at formes til Tanke og udtales i Ord, og som om det var muligt at undgaa den dogmatiske Formulering, hvad det ikke er, saasnart der bliver Tale om at bekende Troen i den bestemte Form, som dette særegne Trosindhold

g denne deraf bestemte, særegne Trosbevidsthed ræver. Desuden overser Ny-R., at naar den siger, t man ikke maa opstille Dogmer, saa opstiller den lermed selv et Dogme eller en dogmatisk Regel. I Dogmefornægtelsen mødes Ny-R. med Evolutionismen, nen i Moralen adskiller den sig fra den deri, at nedens Evolutionismen vil den religionsløse Moral, saa vil Ny-R. kun en af den kirkelige og dogmatiske Kristendom uafhængig, paa hin almindelige og svævende Religiøsitet beroende Moral. Dette er dog nærmest kun en Tankeforskel, thi i Virkeligheden falder Ny-R.'s Moral sammen med den »rent humane« Ethik, og det forandrer ikke noget ved Sagen, at Ny-R. af og til anfører nogle efter dens rationalistiske Tankegang afpassede Skriftsteder, thi vi véd jo, at for den er det dog ikke Guds Ord men Fornuften, som er den højeste Autoritet. Theodorus udtaler udtrykkelig i »Det N. T. og den danske Folkekirke«, at den hellige Skrift kan han »umulig anerkende som en bindende Autoritet«. Med Hensyn til Ny-R.'s Stilling til det Moralske maa endnu mærkes dens ensidige Intellektualisme eller Overtroen paa Videnskabens og Kundskabens Magt til sædeligt at genføde og forny Individet og Slægten. Men først og sidst notere vi, at Ny-R. er opfyldt og præget af den falske Individualisme, som vi have mødt saa ofte i den moderne Vantro, Indbildningen om Mennesketankens og Menneskeviljens absolute Suverænitet, uafhængig af Gud som den højeste Autoritet i Erkendelsens og Handlingens Verden. I Medfør af sit individuelle Frihedsprincip gaar Ny-R. i alle stats- og kirkepolitiske Spørgsmaal sammen med den yderliggaaende Liberalisme, og bliver meddelagtig i

dennes Synder mod Samfundsinteressen. Den stemmer for den konfessionsløse Skole, kræver den dogme- og bekendelsesløse Kirke, og kæmper i det Hele taget for Individets og de enkelte, smaa Samfundsgruppers Emancipation fra det store Hele, den store Samfundsorganisme, som derved føres hen imod en atomistisk Opløsning i sine enkelte Dele.

At Ny-R. vil mægle Forlig mellem Kristendom og Videnskab er i og for sig godt, men naar den vil tilvejebringe dette Forlig ved en Reformation af Kristendommen, da vil denne selv være den Første til at protestere herimod og minde om, at det tilkommer Kristendommen at reformere Mennesket, men ikke Mennesket at reformere Kristendommen. Om en Kirkereformation kan der tales med Fornuft, men ikke om en Kristendomsreformation. Kristendommen maa enten tages eller forkastes, som den er, om at forandre eller forbedre den er der ikke Tale. Kristendommen er Kristus, den staar og falder med Kristi Person, og at ville give os en ny Kristendom, er det samme som at ville give os en ny Kristus; men enhver anden Kristus end den alle Dage i sin Menighed formedelst Ordet og Sakramenterne levende og nærværende Kristus, er en falsk Kristus. Kristendomsreformation er identisk med Kristendomsforfalskning og Kristendomsfornægtelse.

Kristendomsreformatoren A. C. Larsens Bog, »Fremtidens Religion«, bekræfter dette paa en slaaende Maade. Enhver, som vil reformere et Bestaaende, maa deri erkende noget Sandt og Berettiget, og hans Opgave maa være at udsondre dette fra det Falske, hvormed det er blevet sammenblandet. Dersom der kunde være Tale om at reformere Kristendommen,

maatte Opgaven altsaa blive at fremstille den sande og positive Kristendom i dens Renhed. Men Larsens Kritik lader slet intet Positivt blive tilbage. Gennem »en ordinær Forstandigheds overfladiske Ræsonnement uden Spor af dybere videnskabelig Begrundelse« kommer han til det Resultat, at Kristendommen er hverken mere eller mindre end »en Mythe« (S. 109—110). Hans »Fremtidsreligion« er helt igennem negativ og kritisk, og det Positive, han søger at give istedetfor Kristendomsmythen, er hin ubestemte og svævende Religiøsitet, vi før hørte om, eller, som han udtrykker det, en »sammenhængende Kæde af Forestillinger« om de Ting, som hører Religionen til, med bestemt Protest imod, at disse Forestillinger hæves til klart og tydeligt Begreb (S. 138). Videnskaben, siger han, kan Intet lære os om »disse vanskelige Ting«, og vi selv, tilføjer han, kunne ikke danne os den fjærneste Forestilling derom. Hvorledes man kan have en sammenhængende Kæde af Forestillinger om det, som man ikke kan danne sig den fjærneste Forestilling om, er ikke let at indse, hvorimod Enhver kan forstaa, at en saaledes situeret Religionsreformators Virksomhed maa være og blive rent negativ, og at han følgelig slet ikke er skikket til den reformatoriske Gerning, idet han til denne kun medbringer de kritiske og nedbrydende Betingelser, men ganske fattes det Positive, hvormed der skal bygges op fra Ny af. Sin reformatoriske Impotens har han paa en slaaende Maade lagt for Dagen i sin »Fremtidsreligion«. Han har en bestemt Følelse af, at det dog ikke i Længden gaar med det blot og bare Kritiske og Negative, men at han, der mener sig kaldet til at udføre den selvsamme »Bedrift« som Jesus Kristus, nemlig »at

reformere sit Folks Religion« (S. 106—7), skylder Verden en Gud til Gengæld for den, som han med sine, fra den gamle Rationalismes og den moderne Naturalismes Rustkamre (f. Ex. fra Mill og Spencer, jfr. S. 134—35), laante Vaaben, har stødt fra Thronen. Han søger at gøre sin Skyldighed og præsenterer os, om ikke en Gud, saa dog et Gudsbegreb, men hvilket? Ikke, som han fra sit Standpunkt skyldte det, det deistiske, men et Slags pantheistisk Gudsbegreb, ifald han da ikke i Virkeligheden hylder et dualistisk Begreb om Guddommen, hvad man kunde fristes til at antage af en Ytring som denne: »Det er en Overtro at ville forherlige den ethiske Gud paa den fysiske Guds Bekostning« (S. 135), thi her synes unægtelig at være lært to Guder, og det paa en helt anden Maade end Ny-R. med dens deistiske Overgud og dens kristelige Undergud, Jesus, der ved et Slags stiltiende Apotheose af Ny-R. fra det blot og bare Menneske, han var her paa Jorden, er bleven forvandlet og ophøjet til Gud, det vil sige til en Undergud; thi den konsekvente Ny-R. er strængt unitarisk. A. C. Larsen hører ikke til de konsekvente Ny-Rationalister, og det falder selv med den redeligste Vilje vanskeligt at forstaa, hvad det egentlig er for et Gudsbegreb, han hylder og vil give os istedetfor den kristelige Theismes. Han skriver: »Om vi end rent forstandsmæssigt kunne adskille Gud og Naturen, ere de dog i Livets Virkelighed uadskillelig forbundne; de virke stadigt i og med hinanden. Ligesom Sjælen ikke kan gøre, hvad det skal være, men kun det, hvorfor den ejer de legemlige Betingelser, saaledes er ogsaa Guds Virkeevne begrænset af Naturens Muligheder« (S. 118). »Den alle de øvrige (Naturkræfter) beher-

skende Grundkraft . . . er det, som vi kalde Gud« (S. 128). Dette er ikke Ny-R., men Pantheisme, nærmere bestemt, Hylozoisme eller dynamisk Pantheisme. Men ikke desto mindre forsikrer Larsen os, at han ikke er Pantheist (S. 136), og i samme Øjeblik, han afgiver denne Forklaring, tilføjer han: »Vi haabe, at der kommer en Tid, hvor Pantheismen er det rette, udtømmende Udtryk for det religiøse Sind.« Hvad er det saa? Ny-R. eller Dualisme eller Pantheisme? Jeg skal sige Dem, hvad det er. Det er dette, at en Retning, der, saaledes som Ny-R., forholder sig negerende til det Positive og egentlig Religiøse i Religionen, i Kraft af Livets Udviklingslov befinder sig i en stadig Bevægelse nedad mod den mest aabenbare og konsekvente Vantro, gennemløbende de forskellige Stadier: Kristusfornægtelse. Gudsfornægtelse og Aandsfornægtelse. Ny-Rationalisten Larsen føres af den negative Aands Strøm ud imod den religiøse Nihilismes store Ocean. Han føler det, men beroliger sig selv og sine Læsere med den Forsikring, at han dog er Ny-Rationalist! Og — endnu engang — hvad er det da, at denne religiøse Reformator vil give os efter at have bortkritiseret Kristendom og Kirke, Dogmer og Symboler, den offentlige Gudsdyrkelse med Bekendelse og Lovsang, ja selve Bønnen (S. 141)? Istedetfor alt dette giver han os med den store Kristendomsfjende D. Strausz, en Anvisning paa »offentlige Forsamlinger, hvor Veltalenhed, Kunst, Musik og Poesi øve deres løftende og religiøse Virkning paa Sindet.« Med denne Anvisning ender A. C. Larsens »Fremtidsreligion«, dermed er det, at han vil trøste ængstede Samvittigheder, som klage: Min Synd, min Synd! dermed er det, at han vil aftørre vore Taarer, naar vi opløste

i Smerte og Ve staa ved det kolde Ler af dem, vi elskede højst her paa Jorden. Af Modstandere som A. C. Larsen og hans »Fremtidsreligion« har Kristendommen Intet at frygte. Heri maa Larsen søge den sande Grund til den af ham saa ofte paaankede Tavshed fra »det Bestaaendes Side« overfor hans aarlange Angreb paa det*), og han er fuldstændig paa Vildspor, naar han mener, at »de, som ikke foretage Stormløb paa Religionen, men erklære dens Renselse for deres egentlige Opgave«, af det Béstaaende anses for »de Farligste«. Nej, A. C. Larsen anses tilvisse ikke for farlig; det vil gaa ham og hans »Fremtidsreligion« ligesom hans Forgænger, Magnus Eirikson, om hvem L. Helveg skriver: »Hans Bog (om »Baptister og Barnedaab«) blev snart forglemt, og hvad han senere skrev, blev kun lidet agtet; man mærkede nok, at han var en alvorlig Mand, der satte sit Liv ind i sin Gerning, men hvad han vilde have frem, var den krasseste Rationalisme«. Og — ogsaa heri er Larsen desorienteret — Rationalismen med sine Mæglingsforsøg har ikke Kurs i vor Tid. Tiden er ikke stemt for en Retning, der holdningsløs vakler frem og tilbage mellem helt at bekræfte og helt at benægte; men Tiden bevæger sig ligesom Menneskelivet uophørlig hen mod en af de to Poler i Aandens Verden: Kristus eller Antikristus, kristelig Theisme eller hedensk Naturalisme. Tiden stræber med en Klarhed og Bevidsthed, der voxer Aar for Aar, hen mod det Store: For eller imod Kristus!

*) Tavsheden har ikke været absolut; thi Præsten B. Paludan-Müller har i sin Bog: »Det Synlige og det Usynlige«, imødegaaet Larsen, ligesom ogsaa Fred. Jungersen har taget Hensyn til ham i sit i det Foregaaende anførte Skrift.

Vi vende os nu fra Ny-R. til et med den beslægtet Fænomen indenfor Folkekirken, den saakaldte Ny-Grundtvigianisme. Det er indlysende, at naar man med Ny-R. principielt stiller sig paa Vantroens Grund og i Tilslutning til den moderne Videnskab med en ensidig Forstandskritiks Vaaben gør Front mod Kristendommen, saa maa denne blive den Tabende. Men det samme kan ogsaa blive Tilfældet, uagtet man stiller sig paa Troens Grund og gør Brug af Troskritiken, naar man nemlig gør sin egen, rent subjektive Trosbevidsthed til højeste Norm og ikke benytter den objektive Norm, som er given os i Guds Ord, eller kun benytter den halvt, hvad just er Tilfældet med Ny-Gr. Herved kommer denne til at indtage en uholdbar Position overfor Vantroen, der kun grundigt kan overvindes, naar man er iført »Guds fulde Rustning« og, ihukommende de Gamles: Principiis obsta! gør Fjenden Modstand fra først af og paa ethvert Punkt, og afholder sig fra allehaande venskabelige Parlamenteringer med og Indrømmelser til ham, der, hvor personlig elskværdig han end tidt fremtræder, dog er og bliver Kristi Fjende og den Herres Krigsmagt, om hvem der siges med et sandt Ord, at rækker man ham kun én Finger, saa tager han hele Haanden.

Medens Troen eller den kristne Naades- og Sandhedsaabenbaring som given af Gud er ophøjet over al menneskelig Kritik, da gælder dette ikke Videnskaben, efterdi denne som alt Menneskeværk er undergiven det Vilkaar at kunne tage Fejl. Derfor skal man forholde sig kritisk overfor al Videnskab, baade overfor den kirkelige og den verdslige Videnskab. Man skal ikke forholde sig kritisk overfor

Theologien alene eller overfor den verdslige Videnskab alene, man skal bruge Kritik overfor begge Parter. Og Prøvestenen paa Sandt og Falsk i kristelig Henseende er Guds Ord. Alt, hvad der strider mod Guds aabenbarede Sandhedsord, er falsk; alt, hvad der lader sig forlige dermed, skulle vi tilegne os og assimilere med vor Troserkendelse. Det faste og myndige Guds Ord, der nedslaar al Modsigelse og gør Sagen vis, er den hellige, almindelige Kirke Indehaver af, til den har Gud betroet det. Der møde vi det Guds Ord, som vi kalde Kirkeordet, fordi det er forbundet med og indbefattet i Herrens kirkestiftende Ordninger, og der møde vi Skriftordet, Guds Ord i den hellige Skrift, der ikke er en kirkestiftende, men en kirkebevarende Ordning. Nødvendigheden og Uundværligheden af denne Ordning er, som tidligere omtalt, historisk og i stor Stil godtgjort af Middelalderens Kirke, hvis Vildfarelser just kom deraf, at den indbildte sig at have nok i den uskrevne og derfor tilsidesatte den skrevne Kristendomsoverlevering, og det var kun ved at vende tilbage til den hellige Skrift som det sikre Vidne om den oprindelige, apostoliske Kristendom, at Kirkeforbedringen i det 16. Aarh. kunde komme istand. Men paa den anden Side har Kirkehistorien efter Reformationen lært os, at den protestantiske Skriftkirke ikke mindre end den romerske Sakramentkirke indeholder Farer, nemlig Faren for en Svækkelse af Kirkens Enhed og Fasthed, saaledes som dette har lagt sig for Dagen i en tiltagende Mangel paa kirkelig Holdning og Sans i de protestantiske Folkekirker, der ere opfyldte af religiøs Individualisme, og ved disse uophørlige Sektdannelser, der voxe i Tal, alt som Tiderne rinde. Af

den for- og efter-reformatoriske Kirketid gives os saaledes den store og vigtige Lære, at Kirke- og Kristenlivets Sundhed og lykkelige Udvikling er betinget af, at Kirke- og Skriftordet holdes lige i Ære, og kommer hver til sin fulde Ret.

For denne historiske Lære er Ny-Gr. blind. Den vil ikke bøje sig for det skrevne Gudsords ubetingede Myndighed, men forholder sig frit overfor det, indtager, hvad den kalder et »Aandsfrihedens« Stade. Idet den stiller sig paa Daabspagtens og Trosordets Grund, mener den, at den herud fra og i venligt Forhold til den moderne Videnskab skal kunne hidføre en i kristelig og kirkelig Henseende lys og god Tid, en Aandsfrihedens Æra i Kirken. Og den mener med dette Standpunkt og dette Syn at være i god Overensstemmelse med Grundtvigs Kristendomsopfatning. Men den befinder sig i begge Henseender i en fuldstændig Illusion.

Grundtvig indtog ikke noget venligt Forhold til sin Tids Fritænkeri, lod sig ikke imponere af »Tidens stærke og klare Tanker«, som Rationalismen dengang førte dem frem, men han bekæmpede dem af al sin Kraft, og — vel at mærke — han førte Kampen ud fra den hellige Skrifts Standpunkt. Men da ogsaa hans Modstandere beraabte sig paa Skriften og ad exegetisk Vej søgte at hævde, at just deres Opfattelse var den rette kristelige, saa spurgte Grundtvig, om der ikke uafhængig af Skriften og de menneskelige Fortolkninger af den kunde findes en sikker Afgørelse af, hvad der er den sande Kristendom, og han fandt, hvad han søgte, i Kirkeordet, og da fornemmelig i det ærværdige Ord, som bevislig har lydt ved Daaben gennem den hele Kirketid lige op til

Apostlenes Dage, den apostoliske Trosbekendelse hvis Udspring og Fødsel af J. Paludan-Müller træffende er betegnet som et »historisk Mysterium«, og som af de fleste Præster i vor Folkekirke betragtes som et Gudsord, et Herrens Ord, for saa vidt det i en kort Sum indeholder den Sandhed til Salighed, som Herren selv har meddelt Apostlene, saa at han altsaa staar bagved dette Ord, og med Faderen og den Helligaand vedkender sig det som sit Ord. Grundtvig hævdede med Rette, at denne Trosbekendelse som den hellige, almindelige Kirkes Banner rager opover alle særlige Lærebekendelser, hvorfor det er om dette Banner, at alle Kristne skulle samle sig, medens de paa denne Bekendelses Grund og indenfor dens Grænser har al den Frihed i Troserkendelse og Trosmeninger, som lader sig forene med dette Trosord og den hellige Oplysning, der i Apostelskriften er given os til nærmere Forstaaelse af Troens Grundlærdomme. Grundtvig har aldrig i en falsk Aandsfrihed villet emancipere sig fra den hellige Skrifts Autoritet. Han har altid betragtet Skriften som den nødvendige og ufejlbare Vejleder til sand kristelig Oplysning, hvorefter den menneskelige Tanke skal rette sig, og ud af denne Betragtning var det, at han sang: »Kun, naar hvad os faldt paa Sinde — ordret vi i Skriften finde — Lys vi se i Herrens Lys.« Ny-Gr. derimod vil ikke rette sine Tanker efter Skriften, men har emanciperet sig fra Skriftordets Myndighed. Passer dette Ord med dens egne Meninger, lader den det gælde, strider det derimod, kaster den det bort. Den vil »ud fra sit indre Lys og under adskillig Underdanighed for Videnskaben have kristelig Ret til

at uddanne sig en Kristendom saaledes, at naar dette indre Lys og Videnskaben kommer i Strid med Skriften, saa siger man uden videre, at Skriftens Udsagn er ubetinget galt og vildfarende.« Ogsaa dette er »Theologi«, men en Theologi, som vil mestre Profeter og Apostle, og som, hvor meget den end beraaber sig paa Troen og Daaben, dog er i aabenbar Modsigelse med den. Og »det er denne Theologi, der haaner al Theologi, skønt dens Talsmænd selv sidde i Theologi til opover Ørene«, thi »ogsaa her tilstræber man jo en sammenhængende Erkendelse ud fra en paastaaet Grundsætning, der skal gælde som Norm for enhver sund og sand Kristendomsopfattelse«.

Det er Gammel-Gr., som her i en af sine mest ansete Repræsentanter, Vilh. Birkedal, tager til Orde mod Ny-Gr. Differenserne mellem den ældre og yngre Slægt af den gr. Retning ere bestandig blevne flere og dybere, og have tilsidst fremkaldt et aabenbart Brud. Det var Politiken, som først lod den dybe Kløft komme tilsyne, der fandtes indenfor Partiet, og i politisk Henseende kan Ny-Gr. med nogen Ret beraabe sig paa »gamle Grundtvig«; thi han, der i det rent Kirkelige repræsenterer Objektiviteten, var paa det politiske Omraade Talsmand for Subjektiviteten og den Enkeltes Ret. Det var hans Overbevisning, at jo friere de ydre Forhold blive, desto sundere vil baade det kristelige og borgerlige Liv udvikle sig. Derfor arbejdede han for Sognebaandets Løsning og for Valgmenigheder, og tilligemed frie Menigheder krævede han frie Præster, d. v. s. at ligesom Menigheden bør have Ret til at vælge sin Præst, saaledes bør ogsaa Præsten have Ret til af Sognefolkene at vælge, hvem han vil

[illegible] gik de sam-
[illegible] og Danskhedens
[illegible] maatte de al-
[illegible] Hensyn vige. Med Sorg var
[illegible] gamle Dage Vidne til, hvorledes en
[illegible] Mand, der nævnede sig efter hans Navn,

vandrede paa den forenede Venstrepolitiks ideløse Vej, og i Samtaler med sine fortrolige Venner desavouerede han dem, og udbrød engang, idet han nævnede en af de paa Rigsdagen mest fremtrædende saakaldte grundtvigianske Venstrepolitikere: »Hvorledes kan man dog ville gjøre mig ansvarlig for, hvad denne unge Mand falder paa at sige og gøre!« Paa samme Maade som Grundtvig saa ogsaa hans ældre og prøvede Venner paa Sagen. Fred. Hammerich skriver i sine Livserindringer: »Af Partihensyn blev Stemningen i den slesvigske Sag køligere, og af Partihensyn begrov man den nye Hærlov og Fæstningsplanerne i et Udvalg og nægtede Penge til et Pantserskib, nægtede Danmark Vaaben og Værge! Hvor kunde de, der havde lyttet til Grundtvigs mandige Ord og sang hans Fædrelandssange, dog være med til den Daarskab, den Synd mod Folket?« (2, 218). Paa det store Vennemøde i Odense 1874 angreb P. Rørdam, Vilh. Birkedal og Fred. Hammerich det forenede Venstre og talte om den kristelige Lydighedspligt mod Øvrigheden og om folkelig Selvraadighed, om den sønderjydske Sag og om Forsvarssagen, men F. Boisen og C. Berg imødegik dem, og hermed var paa det nationale og politiske Omraade Spaltningen mellem de konservative og de radikale Medlemmer af Partiet offentlig konstateret. Spaltningen lagde sig i den følgende Tid paa mange Maader for Dagen ved Ny-Gr.s politiske Alliance med Fritænkere og Socialister, ved deres Stilling til Danmarks Livssag, det nationale Forsvar, ved deres radikale Udtalelser paa Vælger-, Folke-, Højskole- og Friskolemøder og i deres Partiblade. Det er endnu i frisk Minde, hvorledes Højskoleforstander Jens Lund satte

[illegible] Forslagsmand
[illegible] enkers Eds-
[illegible] sognepræsten
[illegible]
[illegible] til Hinder
[illegible] anen. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Frase. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] sig [illegible]
[illegible] maa taste i det [illegible]

barede Guds Ord, der lærer at skelne mellem Sandt og Falsk i de nye Tanker. Han rører her ved et af Ny-Gr.s ømmeste Steder. I sin Mangel paa Kritik er den altfor meget med paa »det Nye« og ser ikke, at meget af det Nye kun har Nyhedens Skin, men det er i Virkeligheden kun gamle Vildfarelser, der ere oppudsede paany og baarne frem af den urene og tvetydige Tidsaand, hvilken Vilh. Birkedal etsteds træffende betegner som »en Loke, der snart holder med Aser og snart med Jætter, og Loke skal ikke tænde Ledestjærnen for os.«

At Differensen mellem Ny- og Gl.-Gr. ikke blot var tilstede i det Politiske, men strakte sig til det hele Livssyn, det kom paa en eklatant Maade for Dagen ved Sagatunmødet 1886, hvis Program var Forhandling mellem Troende og Fritænkere om visse nærmere opgivne Æmner paa »Aandsfrihedens« Grundlag. Hovedtalerne fra Kristentroens Standpunkt, Brücker og Ullmann, kom her med saadanne Udtalelser om Kristnes Forhold til Bibel og Dogmer og Lærebekendelse og Moral, angreb og haanede »Theologien« eller den kristelige Tænkning og stillede sig saa anerkendende overfor Tidens nye og stærke Tanker eller »den moderne Videnskab«, at »den frie Tankes« Repræsentanter paa Mødet erklærede, at den af Ny-Gr. hævdede Aandsfrihed netop var den, som hører hjemme paa Fritænkeriets Standpunkt, og en af dette Standpunkts dygtigste Repræsentanter, Fysikus Sparre, udtalte, at »de, der stod paa Brückers og Ullmanns Standpunkt jo vare enige med Fritænkerne, og han formaaede ikke at se, hvor Forskellen paa deres Tro og Fritænkernes Viden laa,« men maatte anse de Kristne, der normere deres Tro efter den

hellige Skrifts Udtalelser, for at være i langt bedre Overensstemmelse med de rette kristne Forudsætninger, end Ny-Gr. med deres subjektive Trosbevidsthed og Vragen af alt det i Biblen, som de ikke formaa at forene med deres af den moderne Videnskab bedre oplyste Bevidsthed, og som de derfor ikke tage i Betænkning at anse og erklære for urigtigt. Fra den konservative Gr.s Side lød der paa selve Mødet kun svage Protester mod Brückers og Ullmanns Kristendomsopfattelse, men desto kraftigere kom de kort efter frem herhjemme, kraftigst vel fra Th. Rørdam, som i »Kirkebladet« udtalte, at den Uenighed mellem Grundtvigs ældre og yngre Disciple, som længe havde været tilstede, nu var bleven saa stor og omfattende, at Enigheden ganske var brudt, og han nævnede tre Punkter, der sætter skarpt Skel mellem Gl.- og Ny-Gr. Det første er, at Ny-Gr. »nedbryder Apostlenes Myndighed i Menigheden og tager den hellige Skrift bort fra den Plads, som den har havt i Kirken fra Begyndelsen af.« Dernæst nævner han Ny-Gr.s Alliance med Fritænkerne, hvilke den arbejder for at sætte ind i Rigsdagen, hvis Bøger og Blade den anbefaler Folket til Læsning, og hvem den indbyder som Talere og Foredragsholdere til sit Utal af Møder, og »hylder som Fremskridtets Mænd dem, der vil føre os til et aandeligt Standpunkt, der ligger dybt under Hedenskabets«. Tilsidst nævner han Ny-Gr.s Protest mod alt Samarbejde med andre Kristne, der ikke udtrykkelig dele Grundtvigs ejendommelige Opfattelse af Trosordet, en Separatisme, der ses i sin rette Belysning overfor den Kendsgerning, at de række Fritænkerne Broderskabs Haand og aabent erklære, at de befinde sig

bedre blandt »Sagatunmændene« end blandt »Bethesdamændene«, hvorved man kan mindes det gamle Ord: »Sig mig, hvem Du omgaaes, saa skal jeg sige Dig, hvem Du er.« Han slutter med de Ord, at skønt han er Grundtvigs Discipel, saa »er det dog meget langt fra, at jeg er paa Parti med de Grundtvigianere, der stille sig ganske frit overfor den hellige Skrift, fornægte dens guddommelige Myndighed og se surt til Fællesskabet med andre Kristne, medens de tage Kristushadere og Kristusfornægtere under Armen. Det er saa langt fra, at jeg føler mig som aandelig Enhed med dem, at der ikke er nogen Retning i Folkekirken, som jeg staar fjærnere fra, eller tror er paa mere farlige Veje«. Denne Th. Rørdams Protest mod Ny-Gr. er ikke en individuel Udtalelse, men Udtryk for den Opfattelse af Samme, som troende Kristne af de øvrige Retninger i den danske Folkekirke har, nemlig, at Ny-Gr. er en rationaliserende Afvej, der, hvis den fortsættes, med Nødvendighed maa føre længere og længere bort fra det positivt Kristelige. Den staar med den ene Fod paa Troens d. er Daabspagtens), og med den anden Fod paa Vantroens (d. e. Ny-Rationalismens) Grund, altsaa paa et Mellem- eller Overgangstrin, og paa dette kan den ikke i Længden blive staaende, men maa enten gaa frem eller tilbage. Ved sin Fastholden af Daabspagten adskiller den sig bestemt fra Ny-Rationalismen; men det Haab for en heldig Fremtidsudvikling, som kunde søges heri, svinder næsten ganske bort derved, at den erklærer at staa ligesaa frit overfor Tros- og Kirkeordet som overfor Skriftordet.

Paa Sagatunmødet betegnede Brücker Kristen-

dommen som et frit Førstehaandsforhold mellem Mennesket og Trosordet, og tilføjede, at det maa staa Mennesket frit for, om der ogsaa i dette Forhold er Noget, som han ikke kan bruge eller, med andre Ord, at man ogsaa bør staa frit overfor Trosordet. Men hermed gaar det Hele op i blot og bar Subjektivisme. Der vil ikke længere objektivt kunne gøres Rede for, hvad Kristendom er. Hver vil udgive sit Livssyn for det rette kristelige, og de, som have det Livssyn. der virkelig er det Rette, ville blive Færre og Færre. Og selv om Ny-Gr. ikke stillede sig frit til Trosordet, men bandt sig fast til det, vilde Stillingen ligefuldt i kristelig Henseende være uholdbar, fordi den objektive Autoritet forkastes, som er givet os i Apostelskriften, og det er alene i dennes Lys, vi kunne komme til den rette Opfattelse af Trosordet, hvad, som foran omtalt, ogsaa Grundtvig selv har hævdet.

Det er ikke tilfældigt, at Polemiken herhjemme med Ny-Gr. siden Sagatunmødet væsentlig har drejet sig om Kristnes Stilling til den hellige Skrift, thi dette er og bliver et Hovedpunkt i denne Sag. I samme Øjeblik Ny-Gr. vilde vende om til at tage alle sine Tanker fangne i Lydighed under den hellige Skrifts guddommelige Myndighed, vilde den have hørt op med at existere som den sande og ægte Grundtvigianismes Vildskud. Hertil er der foreløbig ingen Udsigt. Det hedder endnu stadigt: »Jeg gaar til Biblen som til enhver anden Bog, som f. Ex. til en af Bjørnsons Bøger, eller til Hans Jægers Bog. For mig er Biblen ikke noget tilforladeligt, objektivt Grundlag. Hvad jeg kan bruge af den, tager jeg; hvad jeg ikke kan bruge, men anser for urigtigt, lader jeg ligge. Jeg retter mig ikke efter den, om jeg end tager et

vist Hensyn til den; men den har i alle dissentierende Punkter at rette sig efter min, takket være den moderne Videnskabs Oplysning, bedre og rigtigere Viden. Og jeg er ikke blot en Vidende, men ogsaa en Troende; thi jeg staar jo paa Daabspagtens Grund! Og fra dette Stade anser jeg mig for berettiget til at kritisere baade Profeter og Apostle. Kun det, som efter min individuelle Trosbevidsthed er det Rette, bøjer jeg mig for som »Sandheden«, og det kunde aldrig falde mig ind at vige derfra, selv om Biblen kalder Det usandt, som jeg anser for sandt. Summa: Jeg gaar til Biblen som til enhver anden Bog!« Brücker vil have denne Sætning forstaaet saaledes, at han dermed ikke anstiller nogen Sammenligning mellem Biblen og andre Bøger, men kun udsiger noget om Maaden, hvorpaa han læser, og han afviser Beskyldningen for Rationalisme, for saa vidt med Rette, som Rationalismen gør den naturlige Menneskeforstand til Dommer over Skriften, medens Brücker dømmer den ud af sin Trosbevidsthed. Skat Rørdam bemærker hertil, at dette er rigtigt, »saafremt man i Talen om Tros-Bevidsthed lægger Vægten paa det første Led, »Troen«, og forstaar dette som vor kristne Tro efter dens objektive Indhold. Lægges Vægten derimod paa det sidste Led, »Bevidsthed«, saa bliver det min subjektive Bevidsthed, der bliver Dommer, og saa fører det næste Skridt ind i Rationalismen.« Med Hensyn til Brückers Sammenstilling af Biblen og Hans Jægers Bog, og hans Forklaring, at han kun dermed udtaler sig om Maaden, hvorpaa han læser, spørger Skat Rørdam, om det da er rigtigt, naar et Menneske hører paa en Skøges Ord paa samme Maade, som han hører paa sin Moders Ord,

og idet han med Rette laster den Mangel paa Ydmyghed overfor den hellige Skrift, som lægger sig for Dagen i mange af Brückers Udtalelser om Samme, siger han: »Der vil næppe være ret mange kristeligt oplyste Kristne, som ikke ville sige: Saaledes har aldrig Herren eller hans Apostle talt eller den kristne Menighed kunnet tale om Skriften, og saaledes kan en Kristen ikke tale, naar han holder den hellige Skrift for given dem, der tro paa Jesus Kristus, til Visdom til Frelse, og hvis han med dem vil findes opbygt paa Profeternes og Apostlenes Grundvold.« Rørdam giver Brücker det Raad at afholde sig fra alle Udtalelser om Skriften, »indtil han faar lært at læse den, ikke som han læser andre Bøger, men som den kristne Menighed læser sin og Herrens Bog, den hellige Skrift, som kan gøre os vise til Salighed ved Troen paa Jesus Kristus. Kun den, der kan læse saaledes, kan læse den hellige Skrift som en Kristen« (Højskolebl. 16. Sept. 1887). Det staar fast, at Apostlene ere Herrens Sendebud til Verden med Fuldmagt fra ham som ufejlbare Vidner om Sandhed til Salighed. Det apostoliske Sandhedsvidnesbyrd er nedlagt i Skriften, og derunder have vi i Ydmyghed at bøje vore Hjærter og Tanker og normere vor Tro, og ikke anse os selv og vor Tro for ophøjet over det hellige Skriftords Kritik og Tilrettevisning. »Jeg besværger Eder ved Vorherres Jesu Kristi inderlige Kærlighed: Tænker Eder dog den Mulighed, at I kan tage Fejl!« skrev Cromwell til Generalforsamlingen for den skotske Kirke. Den enkelte Troende og Trospartier kan tage Fejl; Videnskaben, for hvis »stærke og klare Tanker« Ny-Gr. har mere Ærbødighed end for Skriftens hellige Tanker, kan tage Fejl og gør

det ideligt; alt Menneskeligt kan fejle, fare vild og lede vild. Men over den Fejltagelsens Lov underlagte Menneskeverden lyser en Stjærne, som aldrig leder vild. Og

»Denne Stjærne lys og mild,
Som kan aldrig lede vild,
Er hans Guddoms-Ord, det klare.
Som han os lod aabenbare
Til at lyse for vor Fod.«

At Guds Ord i den hellige Skrift er den ufejlbare Vejleder i Salighedens Sag, skulde man mene, at alle troende Kristne maatte være enige om; men Ullmann, Høvdingen for den ny-gr. Kristendom i Norge, erklærer dette slet og ret for noget »Pærevæv« (Højskolebl. Nr. 37, 1886). Han nægter Inspirationen og paastaar, at den hellige Skrift er bleven til paa samme Maade som andre Bøger, og at man vel kan forene Renans Opfattelse af Skriftens Oprindelse med det at være en god Kristen. Nej, Fritænkeri og Tro lader sig ikke vel forene, og om man end endnu ikke er berettiget til at frakende et Menneske Kristennavnet, fordi han har nogle vildfarende Meninger i Troens Sager, en god Kristen kan man dog ikke kalde et saadant Menneske, allermindst naar han farer vild i Hovedsagerne, og som en kapital Vildfarelse har i det mindste den protestantiske Kirke altid anset det at nægte, at den hellige Skrift er et uundværligt Naademiddel for Troen, baade for den Enkelte og for Samfundet.

Fra Ny-Gr.s Vildfarelser med Hensyn til Biblen gaa vi over til dens Betragtning af Dogmatiken og den kirkelige Lærebekendelse og her møder vi følgende Udtalelse af Brücker: »Jeg har ingen

Brug for Dogmatiken. Den staar for mig som en Samling af Tanker, jeg knap gider rørt. Treenighedsdogmet, Forsoningsdogmet, Dogmet om Kristi to Naturer — jeg giver det Hele en god Dag. Jeg lever ikke i de Forestillinger, jeg sysler ikke med de Tanker, det er mig usmageligt i højeste Grad, jeg finder meget mere Udbytte i mangen fritænkerisk Bog« (Højskolebl. Nr. 33, 1887). Ifølge en Meddelelse i Kristoffer Bruuns Blad, »For frisindet Kristendom«, har Ullmann erklæret, at han maa »opgive Troen paa Treenigheden, Kristi og Aandens Guddom, Læren om Forsoningen m. m.« Ja, begynder man først at gøre den vantro Tidsaand Indrømmelser, hvor er da Grænsen? Begynder man først at opgive »Dogmatiken« og »Dogmerne«, saa ender det let med, at man tillige opgiver de evige Sandheder, som i Dogmerne have faaet Form og Udtryk. Et saadant maa de have, ifald de ikke skal flyde ud i Følelsens Ubestemthed. Ingen, som har Trang til at tænke over sin Tro, kan undgaa Dogmer eller Trosformuleringen gennem Forestilling til Begreb, og man kan kun beklage dem, som ere blottede for denne Trang, og hvem det er »i højeste Grad usmageligt at sysle med de Tanker«, og som »finder meget mere Udbytte i mangen fritænkerisk Bog« end i Syslen med Religionens Sandheder, den ædleste menneskelige Syssel, hvormed en Række af Menneskeslægtens største Aander gennem alle Kirkens Aarhundreder har befattet sig, idet de viede deres rige Evner og deres hele Liv til Granskning af Kristendommens Trossandheder, og den, som giver Frugterne af disse Mænds Aandsarbejde »en god Dag« og agter det Hele for »en Samling af Tanker, han knap gider rørt«, han dømmer dermed kun sig

selv. Det er sandt, at vi staa frit overfor Dogmatiken, men helt sætte sig ud over den kan ingen Præst og Religionslærer gøre, uden at hans Kristendomsforkyndelse og Undervisning bliver ubestemt og svævende. Hvad Knokkelsystemet er for det menneskelige Legeme, det er det Dogmatiske og Systematiske for Religionen. Det er det, som giver den religiøse Forkyndelse og Undervisning den nødvendige Fasthed og Holdning, og uden hvilken den bliver leddeløs og vaklende. Derfor kræve vi, ikke dogmatiske Prædikener, men at Prædikenen skal have dogmatisk Holdning; og derfor kunne vi ikke være med til at udelukke Lærebogen fra den kristelige Børneundervisning, og endnu mindre kunne vi opgive Kravet paa troende Religionslærere for Børnene, thi den, som staar udenfor den kristne Tro, han duer ikke til Lærer i Kristendom, og er han en ærlig Mand, saa søger han heller ikke at blive det. Det er sandt, at vi staa og bør staa frit overfor de kirkelige Symboler eller Lærebekendelser, men det er urimeligt helt at ville have dem bort; thi saavist som der findes flere og forskellige Kirkesamfund, saavist maa der ogsaa være Symboler, som gør Forskellen mellem disse Samfund i Tro og Bekendelse kendelig. Grænsebestemmelser ere ikke mindre fornødne i Aandens end i Legemlighedens Verden. Ligeledes maa ethvert Kirkesamfund have Ret til at forpligte sine Tjenere paa sin Bekendelse og kræve, at de i alt Væsentligt holde sig den efterrettelig og ikke prædike, hvad der falder dem ind, maaske helt vildfarende Lærdomme, hvilket virker samfundsopløsende, og som det hele Kirkesamfund ikke kan være tjent med at have Tjenere, som arbejde til at opløse det, saaledes

[illegible] neller ikke tjene med at [illegible] den vigtigste af alle [illegible] paa de kirkelige Sym- [illegible], er ikke Tilfældet: [illegible] Nogen til at søge [illegible] hans personlige Overbevisning er [illegible] Lære og Bekendelse. [illegible] i dogma- [illegible], og ikke rask [illegible] Kristendom, fordi han har [illegible]; men denne Fr- [illegible] Grænse. Den bør [illegible] og Sandheds Aand [illegible] det gode Træ byder [illegible] de vilde Skud. [illegible] Tolerance mod, hvad [illegible] den kristne Prove- [illegible] er det aaben- [illegible] har intet [illegible] nægter, at [illegible]

[illegible]

Maade ville vedkende sig Daabspagtens Indhold, men erklære, at de hade det. Som der gives dem, der ville gøre Vejen til Himmerig trangere, end den ifølge Evangeliets ret forstaaede Lære er, saaledes vil Ny-Gr. gøre den bredere end den er, saa bred, at det bliver vanskeligt at skønne, hvem der skal regnes blandt de Udelukkede, og hvad det i Grunden er, som lukker ude. Om Synd og Omvendelse fra Synden høre vi af Ny-Gr. kun saare Lidet. Desto mere høre vi om »det ædelt Menneskelige«, om »de gode Kræfter« i det naturlige Menneske, og med den Smule Synd, som dog ogsaa findes i ham, har det gode Veje. Den trænger ikke til noget Forsoningsoffer, Kristus er ikke korsfæstet for Syndens Skyld; nej, ikke under Synden, men »under Døden sukkede Menneskene og Gud har sendt sin Søn for at han skulde dø og vise, at Døden var besejret. For os betyder Korsfæstelsen dette, at Døden kan tages bort.« Og hvad saa? Stræb at udvikle de gode og ædle Kræfter, som ere i Dig, og lad Dig af Jesu Død overbevise om, at som Du selv overvinder Synden, saa har han overvundet Døden, og med denne glade Tro paa dig selv og paa ham bliver Du salig! Og spørger Du, hvordan det hisset skal gaa dem, som ikke tro, saa svarer Ny-Gr. Dig: »Jeg véd det ikke. Jeg véd ikke, om alle Mennesker skal faa et evigt Liv, om maaske Nogle skulle tilintetgøres; at true med Helvede og allehaande Straffe, vil jeg ikke være med til. Det nye Testamente indeholder ganske vist en Del om Helvede og Helvedsstraffe, men det hører med til det i Biblen, som jeg ikke kan bruge, og hvad jeg ikke kan bruge, det lader jeg ligge. Mit Standpunkt er overalt det

[illegible] eller udskyder og forkaster. [illegible] som strider mod mit [illegible] Det er galt [illegible] Ny-Grs For- [illegible] om Treenigheden, Kristi [illegible] vi i al Fald for det [illegible] Kirkeretik være lig med [illegible] eller Kristendommen [illegible] set, at dette virke- [illegible] mindste med nogle af [illegible] som saa ikke var, og der [illegible] kunde indvendes, at det [illegible] om de kristne Grund- [illegible] som forkastes, saa [illegible] Dogmeudvikling og [illegible] historisk Autoritet, som [illegible] at sætte sig udover. [illegible] Trosmeninger, sin [illegible] med den [illegible] Kristendom. [illegible] thi Kirke- [illegible] Kristendomsfølgel- [illegible] begynder [illegible] af sine [illegible] sine Dogmer og sin [illegible]

[illegible] en Retning, der [illegible] Theologi og Dogmatik [illegible] Dogmer forener den [illegible] Dogmer, med [illegible] Natura- [illegible] naturlige Udvikling, [illegible] Tilblivelse, om Arvelighed [illegible] Determinismen i den franske

Vantros Ideer om den autoritetsløse Frihed og Lighed og Folkesuveræniteten; Rationalismens falske Optimisme og Individualisme, dens »lyse Syn« paa Mennesket og Folket, og dens Overtro paa den verdslige Oplysnings Magt til at genføde og forædle dem; en Retning, som ud fra sin »frisindede Kristendomsbevidsthed« lyser saa godt som alle den moderne Vantros Kulturideer i kristelig Kuld og Køn, idet den erklærer disse Tidsaandens Tanker for Guds Tanker, og kræver deres Virkeliggørelse i den sande og ægte Kristendoms Navn. Det gaar dog ikke an uden videre at tage de nye Tanker, Tiden bærer frem, for Guds Tanker; thi om der end stundom er et Ord fra Gud i Tidsrøsten, Tiden bærer dog idelig Noget frem, som ikke er Guds Tanker, og som ikke, dersom Menneskene rettede sig efter det, vilde føre dem ind og frem paa Guds Veje (Jes. 55, 8—9, Apg. 14, 16). Historien melder ikke blot om guddommelige, men ogsaa om sataniske Tanker, og om Gud ogsaa bruger Menneskene til at sætte sine Tanker ind i Historien og bringe Slægten ind paa nye Baner, saa bliver disse guddommelige Tanker ved at gaa gennem den syndige Menneskeaand dog ofte saa besmittede og forvanskede, at en kritisk Sondring mellem det Sande og det Falske i de skiftende Tidsrøsters Tanker er og altid vil være absolut fornøden.

Ny-Gr. stiller Kristenlivet fuldstændig uafhængig ikke blot overfor Kirkens hellige Skrift, Lære og Lærebekendelse, men ogsaa overfor den kristne eller, som den kalder det, den theologiske Moral; thi under Navnet »Theologi« indeslutter den alt det af Kristendommen, som den ikke har Brug for, og erklærer det for »det Kedeligste af Alt«. Den kristne

Moral hører med til dette Kedsommelige, ja, den er en ren Indbildning, »der gives slet ingen Kristenmoral, Moralen er noget Almenmenneskeligt«. Vi indrømme, at der gives en af Kristendommen uafhængig, en naturlig Moral, eller at alle Mennesker ere sædeligt anlagte (jfr. den af Voltaire S. 78 anf. Ytring). Dette er givet med Begrebet om Mennesket som det gudsbilledlige Væsen. Men med Menneskets naturlige Moralbevidsthed er det kun slet bevendt, den er formørket af Synden, og om end alle Mennesker og Folk have Ideen om Ret og Uret, saa har Synden dog hos mange Folk saaledes forvirret den sædelige Bevidsthed, at de anse for Ret, hvad der er aabenbar Uret (f. Ex. Menneskeæderiet, Polygamiet o. s. v.). Det faldne Menneske skønner ikke klart, hvad Godt er, og hvad Gud kræver af det. Hedenskabets Historie illustrerer dette tydeligt nok. Mennesket trænger til, at Guds Vilje aabenbares det og træder det imøde som en udvortes Autoritet. Dette sker i Jødedommen. Jødens store Fortrin for Hedningen er, at han har den aabenbarede Lov, klart og bestemt véd, hvad Guds Vilje er. Men det Ufuldkomne er, at Jøden er hypo-nomon, han har Loven udenfor og over sig, istedetfor at Mennesket skal være ennomos, saaledes at Guds Lov er bleven hans personlige Livs Lov, han i Loven og Loven i ham. Betingelsen herfor er Forløsningen, eller at den bundne Vilje frigøres til at gøre det Gode, som den vil. Og dette sker i Genfødelsen eller den levende Tro, hvis Væsen er Kærlighed til Gud og Næsten, den Kærlighed, som er Lovens Fylde. Dette er den kristne Moral eller Sædelighed. Paa et tidligere Stadium af sin Udvikling har Ny-Gr. heller ikke rent ud benægtet dette,

men hvad der da karakteriserede den, var, at den mente, at den Genfødte staar over den objektive Guds Lov og er sin egen Lovgiver. Dette førte den til kun at se Forskellen og Modsætningen mellem Lov og Evangelium, uden at den tillige formaaede at se den blivende Forening imellem dem. Loven, hed det, har intetsomhelst med den kristne Prædiken at skaffe, og de ti Bud bør udelukkes fra den kristne Børneundervisning. »Det var dengang,« skriver den bekendte gr. Præst og Forfatter, Otto Møller, »Yndlingstale, at der for os slet ikke gælder nogen guddommelig Lov, at Vorherre slet Intet har befalet os, men kun givet Gaver, saa vi kan gøre, som vi vil, kun vi huske paa at give Aanden Skylden for det, vi gør. Denne Snak er ikke blot en skammelig løs og falsk Tale, som kun de kan føre, der med Flid overhøre det Halve, af hvad der i det nye Testamente er lært os, men det er en Tale, som er Vand paa Radikalismens Mølle« (Om Flertalsregimente, S. 47). Dette er meget rigtigt, og nu har Radikalismens Møllehjul, stedse hurtigere omdrejet af den vantro Tidsaands Strøm, draget Ny-Gr. fuldstændig ned i sin Malstrøm. Paa Sagatunmødet proklamerede Ny-Gr. en ren Fritænkermoral, nemlig at Mennesket staar under den naturlige Udviklingslov, og Maalet for Udviklingen er Fuldkommenhed, men hverken Udviklingen eller Maalets Opnaaelse er betinget af den frie Vilje, thi en saadan existerer ikke; men det er Nødvendighedsloven, som driver Mennesket fremad mod Maalet. »Det, som Mennesket gør, er afhængigt af de Forhold, hvorunder han lever, og hvis alle disse Forhold stod klart for os, ville vi se, at han ikke kunde have

handlet anderledes« (L.-U. 1886, 2, 233). Dette er den ny-gr. Kristendoms Moral!

Fæste vi dernæst Blikket paa denne Kristendoms Samfundstanker og Bestræbelser, saa se vi, at den her som i andre Henseender er ægte radikalistisk. Otto Møller skriver: »Det er aldeles utvivlsomt, at det store Fremskridt, Radikalismen har gjort hos os, for den allerstørste Del er bevirket ved Kristnes Tilslutning og Medhjælp. Vi ere nødte til at indrømme, at de ere udgaaede fra os«. Og oppe fra Norge faar Ny-Gr. det Vidnesbyrd, at den »hàr forstaaet at oversætte den moderne europæiske Liberalismes Fraser paa et halvt folkeligt og halvt gudeligt Tungemaal, saa at det kunde lykkes at overtale det af den ledede Bondeparti til at tro, at de kæmpede for en ligesaa kristelig som folkelig Sag, naar de førtes til Kampen for Revolutionsideerne af 1789« (L.-U. l. c. S. 204). Jeg kan om dette Punkt fatte mig i Korthed, da jeg allerede i det Foregaaende har berørt det, og der her handles om Kendsgerninger, som ere almindelig bekendte. Kun et Par Ting vil jeg minde om. Blandt det meget Nye, som Ny-Gr. har villet lyksaliggøre os med, er ogsaa Revolutionens Lære om den absolute Folkesuverænitet eller Theorien om regerende Undersaatter og en undersaatlig Regering. Da N. Lindberg etsteds havde hævdet, at »Grundloven staar over Kongen, Øvrighed og Undersaatter«, ændrede Bj. Bjørnson det i et Brev til Lindberg dertil, at »Grundloven staar over baade Kongen og Rigsdagen, thi Folket staar over alle Tre«. Lindberg gik glad og villig ind paa denne Ændring. Denne ukristelige Lære — den afsatte ny-gr. Præst, Henning Jensens Forsøg paa

at hævde dens Kristelighed eller Kristendommen som den moderne Radikalismes Evangelium var og blev betydningsløst — opflammede i Midten af dette Decennium trindtom i vort Land den politiske Fanatisme i den Grad, at de Forblindede mente, at Riflerne burde afgøre det politiske Mellemværende, at folkelig Selvtægt overfor Øvrigheden er tilladelig, og at Revolution og Borgerkrig ere berettigede Midler for Folkelykken, og »Mænd, der ville regnes med til den kristne Menighed, vare med til at anbefale denne Sag«, skriver Th. Rørdam i: »Tør vi tage os selv til Rette?« Han kunde have tilføjet, at ny-gr. Kristne ikke blot vare med til at anbefale, men ogsaa til at organisere og lede den oprørske Riffelbevægelse. Jeg skal dernæst minde om, hvorledes Ny-Gr. i den sidste Rigsdagssamling søgte at skaffe Kvindeemancipationen Indgang ved Forslag om Kvindernes kommunale Valgret og Valgbarhed, Adgang til at være Medlemmer af Skolekommissionerne og Bestyrelsen af »de Fattiges Kasse«, hvilke Forslag bleve forkastede, idet der rigtigt blev gjort gældende, at Konsekvensen af deres Vedtagelse vilde blive Indrømmelsen af Kvindens politiske Valgret. Om Ny-Gr.s Stilling til Forsvarssagen er ovenfor talt, ligesom den i alle Principspørgsmaal følger med Europæerne og Socialisterne for i Forening med dem at sætte Kravet paa folkelig Selvstyre igennem, og, dette er Bagtanken, naar dette store Maal er naaet, saa kan man altid give de unaturlige Forbundsfæller Løbepas; men disse vil naturligvis ikke tage derimod, og den Dag Oppositionen sejrede, og de forskellige Partier, hvoraf den bestaar, skulde til at dele Byttet, vilde sikkert den Fraktion, som repræsenterer den europæiske

Radikalisme, tage Løvens Part. Ny-Gr.s Kirkepolitik er ligesom dens Statspolitik helt igennem præget af Individualisme. Forsaavidt der paa dette Standpunkt skulde kunne være Tale om en Kirkeforfatning, maatte det blive en demokratisk Independentisme, hvor den kirkelige Myndighed er lagt i Hænderne paa de enkelte Menigheder, altsaa et kirkeligt Selvstyre som Sidestykke til det politiske og folkelige Selvstyre. Hertil skal blot bemærkes, at kirkeligt Selvstyre kun har sit rette Hjem i Frikirken, men vilde blive til Ulykke for Menigheden under statskirkelige Forhold og Tilstande, hvor Kommunen vilde komme til at repræsentere Menigheden, og en ukristelig Majoritet træffe Afgørelser, der krænkede Trosminoritetens Interesser. Skulde der være Tale om kirkeligt Selvstyre, saa maatte vi først have Statens Forbindelse med Kirken fuldstændig løst, og dette er da ogsaa et af de mange og flere Frihedskrav, som af denne Retning stilles, og som have fundet deres rette Belysning og Vurdering af Skat Rørdam i hans Bog: »De kirkelige Frihedskrav«, som jeg anbefaler Dem at læse, idet jeg forøvrigt om denne Sag henviser til, hvad jeg tidligere om den moderne Liberalisme og Radikalisme har talt.

»Aandsfrihed«, det er Grunden, hvorpaa Ny-Gr. vil staa, Maalet, hvorfor den kæmper. I dette Løsen mødes den baade med Kristne og Fritænkere, men unægtelig er Ny-Gr.s Begreb om Aandsfrihed meget mere fritænkerisk end kristeligt; thi Kristendommen véd ikke af nogen sand Frihed at sige uden den, som villigt bøjer sig i Lydighed under den guddommelige Autoritet, saaledes som denne træder os imøde i Guds Ord og Bud og i den derpaa grundede

menneskelige Samfundsordning; men det Karakteristiske ved Ny-Gr. er netop dens Autoritetsløshed. Den er, som vi have set, en dogme- og moralløs Kristendom, der har emanciperet sig fra den bibelske og kirkelige Autoritet, og derfor har Otto Møller næppe set Fejl, naar han skriver, at Ny-Gr.s Aandsfrihed »vistnok snart vil vise sig at være Frihed fra Guds Aand og velkendt Trældom under Løgnaanden«, thi »der er ingen anden Frihed, som er sand, end den, Guds Søn fører os til (Joh. 8, 32. 36), men denne Frihed har ikke noget at gøre med dette at frigøre sig selv fra hans Ord og aabenbarede Sandhed« (Lyst Syn og Bibelstorm, S. 35), selv at spinde Sandheden ud af sin subjektivistiske Trosbevidsthed, stille sit personlige »Livssyn« op som Dommer over det objektive, aabenbarede Guds Ord, og »kalde sine Indfald Aandens Indskydelser og profetere i Munden paa hverandre« (Anf. Skr. S. 79). Der er et ungdommeligt Overmod heri, og denne Retnings »Ungdommelighed« træder paa mange andre Maader frem. Det hører Ungdommen til gerne at ville være med paa det Nye, og dette er jo et af Ny-Gr.s Særkender, og i Forbindelse hermed staar dens Ringeagt for det Gamle og de Gamle. Birkedal skriver: »Det synes, at de gamle Mænd af vor Retning trues med af den yngre Slægt at vises ud af Sagaen som Mænd, der ikke har kunnet følge med Tiden og altsaa ere blevne gamle i slet Betydning«. Ja, saaledes lød unægtelig i de nygr. Kredse paa Fyn Dommen om Birkedal de sidste Aar han var i Ryslinge, og denne Gl.-Gr.s bolde Riddersmand blev, aandelig talt, drevet bort af ny-gr. Kristne, som ikke længere vilde høre hans djærve, uforfalskede Sandhedsvidnesbyrd, og derfor udbryder

han bevæget i sin »Afskedsprædiken«: »Jeg er hjærtesaaret! . . . Jeg har ikke villet paatvinge Eder mit Syn, men jeg har som fri Mand hævdet det overfor andet Syn . . . Hvis jeg faar et Eftermæle i denne Kreds, da skal det lyde saaledes: De kunde ikke følge ham, de kunde ikke dele hans Syn i en stor Sag!« Ungdommen er optimistisk, fuld af lyse Forhaabninger og har højt Mod. Ogsaa dette er et Karakteristikum for Ny-Gr., som nærer det skriftstridige Haab, at Kristendommens Gang her i Verden skal blive et Sejersløb, og som med dette Haab kækt gaar med ind i de verdslige Strømninger og ikke er bange for Vaabenfællesskab med Fritænkerne, fordi de tro, at Gud nok skal bringe Velsignelse ud deraf ved Hjælp af »Aandsfrihedens« gæve Kæmper. Rigtignok har Gud sagt: »Drager ikke i ulige Aag med de Vantro!« (2 Kor. 6, 14), men det vilde jo være en Fornægtelse af »Aandsfriheden« at lade sig binde deraf! »Biblen er en Hindring for Aanden!«

Man kunde smile af det Hele i det Haab, at med Aarene vil nok den manglende Visdom, Klarhed og Besindighed indfinde sig; men hvad der gør Sagen højst alvorlig, er, at det for en stor Del er denne Retning, hvis Aand er den dominerende paa Folkehøjskolen, og som derigennem øver en stor Indflydelse paa Folkeungdommen, og dermed paa den hele Udvikling i vort Fædreland baade i borgerlig, kristelig og kirkelig Henseende. Der er om Højskolen fældet de mest modsigende Domme, ubetinget lovprisende og absolut fordømmende. Den sande Dom ligger i Midten. Det vilde være uretfærdigt at nægte, at der i Højskolearbejdet er sat en Sum af aandelig Dygtighed og nyttig Oplysning ind, som i mange Hen-

seender har baaret god Frugt. At der hæfter mange Mangler ved Udførelsen af Højskoletanken i Livet, er jo noget, som er Tilfældet med alle store Tanker, og skulde vi bryde Staven over det, som er mangelfuldt, hvad kunde da bestaa. Det er værd at notere, at Martensen, der dog havde saa klart et Blik for Grundtvigianismens Ensidigheder og Skævheder, har udtalt den Erkendelse, at »det almindelige Anarki, hvori vi befinde os, maaske vilde være langt værre og fjendtligere mod Aanden, dersom vi ikke havde Grundtvigianerne«. Han tænker her paa den kristeligt vækkende Indflydelse, der fra flere Højskoler udgaar til Ungdommen. Grundtvigs Højskoletanke har, som bekendt, modtaget en Udvidelse; thi hvad Grundtvig vilde, var kun en Skole for folkelig og borgerlig Oplysning; den kristelige Oplysning, mente han, hører ikke Højskolerne til, den tilkommer det Kirken at meddele. Men det maa anses for glædeligt, naar flere af Grundtvigs Disciple ere afvegne i dette Punkt, og paa de af dem ledede Højskoler holde bibelsk- og kirkehistoriske Foredrag, fordi de have Hjærte baade for Bibel og Kirke. Men det er vitterligt, at paa mange Højskoler er det anderledes, idet der arbejdes i Ny-Gr.s Aand og med dens Syn, og da fremkommer en stor Fare, som Thorvald Elmquist har peget paa i »Kirkebladet«, nemlig, at man »giver de Unge en Kundskab om Livet istedetfor Livet selv«, hvorved »det bliver »de store Tanker« og »de skønne Syner«, som træder i Troslivets Sted« og dermed er Vejen banet »for Fritænkerne med deres glimrende Tanker og bestikkende Aandrighed«. Man lader paa saadanne Skoler den kristelige Oplysning fare, holder sig udelukkende til »det Menneskelige«, som man sætter

Skrifter paa, han har læst Krønnikerimene! . . . Er der noget, som Kirkefruen ikke har Lyst til, saa er det dette Ord af Povl. Det er gaaet hende som alle gamle, sure Fruer, der har kastet sig paa Børneopdragelse, at de stjæler Ævnerne og Naturgaverne, og derfor har hun gjort den ene Slægt dummere end den anden. Dette kan ses fra flere Hold. Vore Realister har en skarp Sans derfor, og derfor forlanger de konfessionsløse Skoler«. Som Vejen til at naa dette gyldne Maal angav Taleren Arbejdet paa »en Kirkeforfatning. Jeg kan nøjes med én Paragraf, der kan lyde som saa: »Enhver sørger selv for sin gudelige Trang, som han kan!« saa vil Skolen blive fri for Kirkens kærlige Favntag«. Paa denne Maade blev den ærede Højskoleforstander ved, og da han endte, modtog han af taknemmelige Tilhørere et Hurra for de gode og sande Ord. Sligt er baade til at le og græde over. I sig selv er dette Foredrag grundkomisk og selvskreven til Afstraffelse af den Knud Valløske Satires svirpende Birkeris. Men Smilet forsvinder, naar man i dette Foredrag ser et Paradigma paa, hvad det er for en aandelig Føde, som bydes en stor Del af Folkets Ungdom, der kommer til Højskolen uden andre Vidensforudsætninger end de tidt tarvelige, som den medbringer fra Børneskolen, og som derfor i Reglen ukritisk modtager den daarlige Kost, som bydes den, og tager Skade deraf; thi ligesom Legemet fordærves ogsaa Sjælen af daarlig og usund Føde. De i Ny-Gr.s Aand ledede Højskoler ere en Ulykke for vort Folk, fordi de slaa Bro over til Vantroen, og med deres »frisindede Kristendom« let kunne føre til »den frisindede Samvittighed og Moral«. Af en principløs Vaklen mellem Kristendom og Na-

turalisme kan der ikke komme noget Godt ud, og i mange Punkter er man jo aabenlyst gaaet over til Naturalismen, med hvilken man ogsaa er enig i den Sætning, at Kristendommen kun er et Privatanliggende, en Sætning, der i sig bærer følgerige og skæbnesvangre Konsekvenser for Udviklingen af Samfundsforholdene. Ogsaa om disse søger Højskolen jo at oplyse sine Lærlinge, og om det end maa antages at høre til de sjældnere Undtagelser, at der ligefrem foredrages Politik paa Skolerne, saa kan det dog ikke være andet, end at Lærernes udprægede politiske Standpunkt og Syn ofte maa skinne igennem og farve deres Foredrag og indvirke paa de Unge, der saaledes indirekte paavirkes af den politiske Radikalismes onde Aand.

Hermed slutter jeg Omtalen af Ny-Gr. Det er Retningen, jeg har havt for Øje og fordømmer, Personerne og Hjærterne skal og kan kun Gud dømme, og skulde jeg herom udtale en Mening, da er det denne, at en stor Mængde af Ny-Grundtvigianerne er meget bedre end Ny-Grundtvigianismen, og om disse tør det antages, at de vil foretage en tilbagegaaende Bevægelse. De derimod, som ville vedblive at gaa frem i det indslaaede Spor, maa tilsidst ende i aabenbar Vantro. I Sommeren 1874 skrev Martensen til Laub om Grundtvigianerne: »Indre Uenighed vil bidrage til at opløse Partiet som Parti, og i Kampen mod Vantroen ville de Bedre af dem mere og mere slutte sig sammen med os, eller dog betragte os som Brødre, ligesom vi dem.« Denne Profeti er opfyldt. Partiet er sprængt i Mændene af den nye og den gamle Retning, og de Sidste, »de Bedre«, som Martensen kalder dem, Mænd, som ere en Pryd for vor

Kirke og vort Folk, have sluttet sig sammen til broderlig Samfund og Forhandling med de andre folkekirkelige Retningers Mænd, saa der nu er god og glædelig Udsigt til kirkelig Enhed med fuld Bevarelse af de enkelte Retningers Ejendommelighed, som ikke bør forsvinde, thi der er Velsignelse deri. Jo grundigere Forskellen er, desto dybere og inderligere bliver Enheden.

Vi ere nu komne til Ende med vor Betragtning af Tidsvantroen eller de forskellige Lærdomme, som den mod Sandhedens Evangelium ulydige Mennesketanke i hemmelig eller aabenbar Pagt med den mod Hellighedens Lov oprørske Menneskevilje til de forskellige Tider optænker sig. Den theoretiske Vantro er inderlig forbunden med den praktiske Vantro eller Synden, d. v. s. et Menneskeliv, der har løsrevet sig fra Gud og ikke forholder sig til ham, men til Verden og Selvet som sit Midtpunkt. Synden er Verdslighed og Selviskhed, og da Mennesket kun hengiver sig til Verden og attraar dens Lyst og Herlighed, for at han Selv kan have Nydelsen og Fordelen deraf, saa bliver Synden efter sit inderste Væsen at bestemme som Egoisme eller Selviskhed, og Vantroen som det hovmodige Jegs Emancipation fra Gud, enten nu denne Emancipation tager sit Udgangspunkt i den hovmodige Menneskketanke, der ikke vil være Guds aabenbarede Sandhedsord underdanig (den rationalistiske Filosofi), eller i den selvraadige Menneskevilje, der har sat sig ud over Guds Lov og givet sig hen

til et syndigt Liv, til hvis Retfærdiggørelse de falske, vantro Lærdomme optænkes (den filosoferende Synd); men i begge Tilfælde viser Vantroen sig at have sin sidste og dybeste Grund i Viljen, og saaledes paa engang at være Roden eller Kilden til alle Synder, og Sjælen eller det aktive Princip i enhver Synd, selv den mindste. Naar derfor den hellige Skrift taler om en Synd til Døden (1 Joh. 5, 16), maa vi derved forstaa Vantroen (Mr. 16, 16. Joh. 16, 9). Vantroen er Synden til Døden, fordi den Vantro i sit Livs inderste Grund har løsrevet sig fra Livets Kilde eller Gud, og han kan kun undgaa Døden derved, at han omvender sig fra Vantro til Tro og saaledes paany forenes med Gud og af ham modtager Livets Indhold; thi Menneskesjælen er et Kar, som kun kan fyldes af Gud, og Vantroen eller Livet uden Gud er i sit inderste Væsen Tomhed, en aandelig Tomhed, der voxer med Fjærnelsen fra Gud, og i Følelsen af denne Tomhed, i den voxende Hunger og Tørst efter det reale Livsindhold bestaar Gudløshedens Straf og Helvedes Kval.

Nutidsvantroen har, som vi i det Foregaaende har set, fjærnet sig meget langt, fra hvad vi Kristne tro og bekende som Sandhed til Salighed. Den har bortkastet Troen paa Theismens Gud, den levende og sande Gud; medens den ethiske Naturalisme dog endnu tror paa en sædelig Verdensorden og ærer den, saa er den materialistiske Naturalisme havnet i en rent fysisk Verdensanskuelse, for hvilken denne sanselige og synlige Verden er det eneste Sande og Reale, »det Positive«, Menneskets Bestemmelse altsaa kun rent timelig, og Livets Maal den størst mulige Sum af jordiske Nydelser, og dens usædelige Lærdomme

forkyndes med største Frækhed og Brutalitet. Materialismen er den afkristnede Mængdes Livsanskuelse og har sine Tilhængere i alle Lag af Samfundet; thi denne Form af Vantroen har et naturligt Tilknytningspunkt i det faldne Menneskes jordiske og kødelige Sind, og noget af dette findes i Alle. Derfor tenderer al Vantro mod Materialisme, finere eller grovere, hvad ikke blot Digtninge som Goethes Faust og Paludan-Müllers Adam Homo, men det virkelige Livs Historie paa ethvert af sine Blade stadfæster. Naar ikke desto mindre mange Vantro, der have givet sig til Ro i rationalistiske eller pantheistiske Systemer, undgaa Materialismens praktiske Konsekvens, da er dette et Vidnesbyrd om den Menneskenaturens gudsbilledlige Herlighed, som Faldet og Synden ikke har formaaet ganske at tilintetgøre, og hvilken det skyldes, at Menneskene saa ofte ere bedre end deres Theorier og Systemer.

Ved at sysle med Vantroens Historie paanøder sig uvilkaarligt Erkendelsen af, at den stadigt voxer i Magt og Midler og bliver sig selv i sin Modsætning til Kristendommen mere og mere klart bevidst. Karakteristisk for den moderne Vantro er den stadige Paaberaabelse af »Videnskaben«, hvilken den mener at have paa sin Side. For saa vidt der menes Naturvidenskaben, da maa dette benægtes. Man vil ikke kunne nævne et Eneste af denne Videnskabs virkelig exakte Resultater, der omstøder eller formaar at rokke Kristendommens Sandhed. Intet forbavser mig mere, end at saamange Kristne lade sig imponere af Naturvidenskaben. Man burde dog ikke være uvidende om, at dens Resultater langt fra ere saa sikre, som de i Almindelighed anses for. Deres Usik-

kerhed beror paa, at vi Mennesker ikke formaa at opfatte Genstandene rent objektivt, men kun saaledes som de reflektere sig i vor Bevidsthed, og her bliver det af afgørende Betydning, om Bevidsthedsspejlet er rent eller ikke. Som bekendt ere ikke alle Spejle lige gode. Og naar Forskerne — eller langt oftere Dilettanterne i Videnskaben give sig til at anvende de virkelige eller formentlige videnskabelige Resultater paa Religionen hvo maa da ikke indrømme, at det bliver af afgørende Betydning, af hvad Kvalitet deres Personlighed er, religiøs og ethisk eller det Modsatte. Her at holde det Personlige ude, er aldeles umuligt. Fremdeles bør man betænke, at Videnskaben overalt støder paa Mysteriet, saa dens Forklaringer standser just paa det i religiøs Henseende afgørende Punkt. Det kan ikke tidt nok gentages, at Naturvidenskaben er bundet til Empirien, og at den Intetsomhelst véd om det Første og det Sidste, om det, som ligger ud over Fysik og Erfaring, og for saa vidt maa den betegnes og holdes for en uldstændig neutral Magt. Det er ikke den, men dens vantro Dyrkere og blinde Tilbedere, som ere Kristendommens Modstandere og Fjender. Ved »Videnskaben«, hvorpaa Vantroen beraaber sig, bliver da til Syvende og Sidst kun Filosofien tilbage at tænke paa. Ikke al Filosofi, men den verdslige, autonome eller rationalistiske Filosofi er Kristendommens egentlige videnskabelige Fjende. Dersom nu virkelig Kants Kritik af den theoretiske Fornuft selv var hævet over al Kritik, saa havde det ikke stort at sige med den verdslige Filosofi; men den er det ikke ubetinget. Det Sande i Kants Kritik er, at vi ad den naturlige Erkendelses Vej kun kan komme til exakt Viden om det, der ligger inden-

for Grænserne af vor Erfaring, og at den menneskelige Tanke er bunden i sin egen Endelighed og Begrænsning. Men det Falske er, at Mennesket slet Intet skulde kunne erkende om det Overnaturlige, om det som ligger ud over Fysik, Psykologi og Erfaring. Saavist som Mennesket er et gudsbilledligt Væsen, maa der ogsaa i og med den afbilledlige Fornuft være givet Muligheden af en Erkendelse af den grundbilledlige Fornuft. Jesus har selv talt om »Lyset i Mennesket«, og hvormeget Synden end har formørket dette Lys, saa er det dog ikke helt udslukt. Derfor har ogsaa allerede Hedenskabets store Tænkere udtalt og kunnet udtale overraskende Sandheder om Gud og de guddommelige Ting, og det gaar ikke an med Kant at paastaa, at saaledes tænkte og forestillede de sig det kun, men at det derfor ikke er sagt, at det virkelig i sig selv forholder sig saaledes. Men paa Grund af den menneskelige Fornufts Endelighed og dens af Synden formørkede Blik, er den ikke skikket til at være den sikre og paalidelige Vejleder til Sandhedens Erkendelse. Mennesket trænger til et højere Lys, Aabenbaringens Lys, og om den naturlige Fornuft end i den verdslige Filosofi kan stille Sandhedsproblemet, Løsningen af dette Problem kan kun gives af en Filosofi, der ikke gaar ud fra Tvivlen eller den menneskelige Selvbevidsthed eller Fagvidenskaberne, men fra Troen paa den aabenbarede Sandhed, og som ud af Trosbevidstheden udvikler den sande, positive Viden i Modsætning til den autonome Filosofis mere eller mindre falske og negative Viden.

Bagved al menneskelig Tænken og Handlen staar den menneskelige Personlighed som bestemmende Magt, og bagved de menneskelige Personligheder

staar atter højere, personlige Magter, enten den gode Magt, Kristus, som er »Sandheden«, eller den onde Magt, Djævelen, som er »Løgneren og Løgnens Fader«. Ja, saalænge den verdslige Filosofi endnu ikke har givet os den fyldestgørende rationale Forklaring af det Ondes Oprindelse, forbeholde vi os at blive staaende ved Kristendommens suprarationale Forklaring. Og da sige vi: Historien er dybest og inderst inde Kampen mellem Kristus og Djævelen om, hvem Menneskeslægten sluttelig skal tilhøre. Hver den, som er af Sandheden, hører Jesu Kristi Røst og oplader sit Hjærte for hans Aand. De, som i Aand og Sandhed gøre dette og høre Kristus til, ere altid i hver Generation de Færre, og af den hellige Skrift vide vi, at denne Æon eller det nærværende Verdensløb vil ende dualistisk med et Rige af Frelste og et Rige af Fortabte, og »Skriften kan ikke rokkes.« Til den skal vi holde os og under den bøje os, saa vidt dens hellige Lys naar. Men Aabenbaringens Lys er væsentlig kun udstraalet over »denne Æon« og »den tilkommende Æon«, og der er af en kristen Tænker, som ikke kunde blive staaende ved Dualismen som den endelige Løsning, fremsat den Hypothese, at Dommedagskatastrofen, der afslutter denne Æon, tillige maa ses som Begyndelsen til en Række af Æoner, i hvilke Synden udtømmer sine Konsekvenser, og som afsluttes med, at Kristus overgiver Faderen Riget, efterat han har tilintetgjort alle fjendtlige Magter; men »den sidste Fjende, som tilintetgøres, er Døden« (1 Kor. 15, 26), og der er mindet om, at saalænge der bestaar et Helvede, er dette Ord ikke indfriet, thi Helvede er jo netop Dødens Rige, og Døden er jo ikke blot den legemlige Død. Dette er, som sagt, kun en Hypothese, men

den er til Forherligelse af Tilværelsens højeste Magt, den faderlige Magt, som er aabenbaret os ved Sønnen, Jesus Kristus, og saa ofte vi bede vort »Fadervor«, slutte vi jo Bønnen med den Bekendelse, at vor Faders er Riget og Magten og Æren i al Evighed eller, som det i den hellige Skrifts Tungemaal vilde hedde, i alle Æoner. Men er Faderligheden Guds Væsen (Ef. 3, 14 ff), og er Gud og Faderen »Æonernes Konge« (1 Tim. 1, 17), Tidernes og Verdenernes Konge, og er Riget og Magten og Æren hans i al Evighed, da er dermed antydet, at den endelige Løsning af den verdenshistoriske Kamp mellem Troen og Vantroen vil blive den fuldkomne Opfyldelse af Bønnen: »Tilkomme dit Rige!«